

العقدان والمحزنة
في
مخبر النهضة العربية الحديثة

وعزت قري



Bibliotheca Alexandrina



0097439

عكاظ

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة

د. عزت قترني

٣٠ - رجب / شعبان ١٤٠٠ هـ - يونيه (حزيران) ١٩٨٠ م

المشرف العام
أحمد ساري العدواني
الأمين العام للمهدين

نائب المشرف العام
خليفة الوقيان

هيئة التحرير :

د. فؤاد زكريا "المشار"
زهير الكرمي
د. سليمان الشطي
.. شاكر مصطفى
صديق خطاب
د. عبد الرزاق العدواني
د. علي الراعي
د. فاروق العمر
د. محمد الرميحي

المراسلات :

توجه باسم السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص.ب. ٩٣٩٩٦ الكويت

العَدَالَةُ وَالْحُرِّيَّةُ
فِي
فَجْرِ النّهْضَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْحَدِيثَةِ

●● المواد المنسوبة في هذه السلسلة تعبر عن رأي كاتبها ، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

تنويه

ما كان لهذا الكتاب أن يكتب، الآن وعلى هذا النحو، لولا العام الجامعي ١٩٧٧/١٩٧٦ الذي قضاه المؤلف في رحاب جامعة يوتا Utah بالولايات المتحدة الأمريكية، وبالتعاون مع مركز دراسات الشرق الأوسط بها. وقد سمحت مكتبته الرائعة، التي أسسها ولا يزال يسهر على إثرائها الاستاذ الدكتور عزيز سور يال عطية، بالوصول الى معظم مصادر هذا البحث ومراجعته بالعربية وبغيرها وبالاطلاع عليها في سر وهدوء. كما أن ادارة المركز تكرمت ودعت المؤلف الى لقاء محاضرات خصصها للحديث عن تطور الفكر الاجتماعي في مصر الحديثة، فشكلت النواة الأولى للكتاب الذي يجده القارئ الآن بين يديه. لهذا فانه يسعد المؤلف أن يشكر الاستاذ الدكتور خسرو مستوفي مدير مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة يوتا، والاستاذ الدكتور عزيز سور يال عطية الاستاذ الفخري بها، والدكتور باي — نان رشيد وو أمين مكتبة المركز، على صادق عونهم وكريم استقبالهم، كما يود أيضا في نفس المقام أن يشكر الاستاذ الدكتور أوجست فاوست استاذ التربية المقارنة بالجامعة، والدكتور والتر تالبوت، مدير دائرة التعليم بولاية يوتا والدكتور افارد رجي معاونه، وأخيرا وليس آخرا الصديق الدكتور محمد عزت، عبد الموجود، الاستاذ بكلية التربية بجامعة عين شمس والخبير بالبنك الدولي للانشاء والتعمير.

المؤلف

مقنطفات

«وما يسمونه الحرية [في فرنسا] ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف. وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوي في الاحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على انسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة.»

رفاعة الطهطاوي، تخلص الابريز
في تلخيص باريز، ص ٨٠

«الحرية منطبعة في قلب الانسان من أصل الفطرة»
«حقوق جميع أهالي المملكة المستحدثة ترجع الى الحرية»

رفاعة الطهطاوي، المرشد الأمين
للبنات والبنين، ص ١٢٥ - ١٢٩

[لايتيسر التقدم في المعارف واسباب العمران] «بدون اجراء
تنظيمات، سياسية تناسب التنظيمات، التي نشاهدها عند غيرنا في
التأسس على دعائمي العدل والحرية اللذين هما أصلان في
شريعتنا، ولا يخفى انها ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك»

خير الدين التونسي، أقوم المسالك
في معرفة أحوال الممالك، ص ٨ - ٩

«حق الحرية ملزم بواجب العدل»

«يا أيها الأمة المصرية انهضي من عترة الغفلة، وانظري الى الذين نالوا السعادة، فانك أهل لأعظم المواهب، ولا سيما بعد أن تولاه اميرك الجديد الذي اتخذ الحرية شعارا، ورفع للعدل منارا، فلا ريب انه يمهّد لك طرق الاصلاح ويسلك به مسالك النجاح»

«واجب على الانسان أن يصون شأنه ويحمي مكانه، ويخدم أوطانه، ناهضا من خلال ذلك بما تقضى به الحرية، ويستلزمه العدل، وما يوجبه الشرف الذاتي من تأييد حق وتقنين باطل وحفظ كرامة»

أديب اسحق «الدرر»، على
الترتيب ص ٤٤١، ١٢٨، ١٦٧.

«الأمة التي ليس لها في شؤونها حل ولا عقد، ولا تستشار في مصالحها، ولا أثر لارادتها في منافعها العمومية، وانما هي خاضعة لحاكم واحد ارادته قانون ومشيئته نظام، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير، فتعنورها السعادة والشقاء.. ويتناوها العزل والذل»

جمال الدين الافغاني «العروة الوثقى»
ج ٢، ص ١١٠

«عليكم ان تخضعوا لسطوة العدل، فالعدل أساس الكون وبه قوامه، ولا نجاح لقوم يزددون العدل بينهم»

جمال الدين الافغاني «الخاطرات»
ص ٤٠١

مقدمة

نأمل أن يكون هذا الكتاب مفاجأة للقاريء. والمفاجآت، كشوف، ومن الكشف ما يسعد. ولعل هذا أن يكون شأن هذه الصفحات.

ذلك أن هناك اتهاماً ضمناً يوجه إلى فكرنا الحديث، وهو أنه، في كلمة واحدة، قاصر. فهو إما يحدو حدو الأفكار الغربية حدو النعل بالنعل، وإما يركن إلى الراحة، أو إلى الكسل في كثير من الأحيان، على صدر التراث المطمئن الحنون، وهو في كلتا الحالتين قاصر عن الابداع، بل وعن التجديد الحقيقي، وهو درجة أقل. وفي هذا الاتهام شيء كثير جداً من الصحة، ولكننا نأمل أن تبين صفحات هذا الكتاب أن «قصد» التجديد بل وقصد الابداع كانا في أساس فكر غالبية الرواد الأوائل.

فالذي نعرض له هنا إنما هي أفكار قدمت منذ مائة أو مائة وخمسين عاماً مضت، وقد كانت أفكار بداية الطريق الجديد، ومع ذلك فهي أفكار ناضرة، وربما كان ذلك لمحض كونها أفكار البداية، والبداية عادة ترى واضحة وقوية. وهي أفكار فيها الكثير الذي أخذ عن الغرب أو الذي أخذ عن التراث الإسلامي، ومع ذلك فإنها، في معظم أشكالها، لا تفعل ذلك إلا من حيث هو «وسيلة» للتجديد، بينما الخطأ المريع الذي وقع فيه الجيلان الأخيران من مفكرينا هو أنهم أخذوا الوسيلة غاية، وخلطوا بين التكتيكي والاستراتيجي، وهذا هو سبب النكبة الفكرية التي نعيشها: أننا ننقل، نقل القردة أحياناً، أما عن التراث المقدس أو عن الغرب المبجل تبجيل المسحور

للساحر، والذي يطفى حضوره على الابصار والبصائر. وسيرى القارئ أن شأن معظم المفكرين الذين نعرض لهم في هذا الكتاب غير هذا الشأن: فمدارادوا ان يجعلوا من الغرب ومن التراث مجرد سلم يصعدون عليه، الى ماذا؟ هنا لم يكونوا على تحديد دقيق، وما كان يمكن أن يطلب منهم هذا وهم الذين عاشوا ما بين ظلمة الليل الحالك وشقشة الفجر المبدئى أو ما بعده بقليل، ولكن المؤكد أنهم جميعا، وكل على طريقته، أرادوا شيئين: التغيير والتقدم، تغيير الواقع والتقدم نحو نموذج أفضل. وهذا الذي حدث معهم شيء يبعث على الثقة، وفي الثقة سعادة.

ومصدر آخر للسعادة قد تكشف عنه هذه الصفحات، أن اتهامنا ضمناً آخر لفكرنا الحديث ليس صحيحا على إطلاقه: وهو اتهامه بنقص الشجاعة ان لم يكن بالجبن. والحق الحقيق أن فكر رفاة وخير الدين وأديب والافغانى المستعرب انما يكشف عن جسارة، وعن جسارة كبيرة وجوهرية، أي ليست بالشيء العارض. ولن نضيف حول هذا، انتظارا لقراءة فصولنا الأربعة، وهي رحلات. في عقول هؤلاء نسنكشف أفكارهم وكأنها قارات مجهولة، وهي كذلك بالفعل أو تكاد، نقول لن نضيف حول هذا الا شيئا واحدا: أن هؤلاء الذين عاشوا تحت حكم الطغيان السافر الشرعي قالوا بأشياء لا يقول بها الآن من يعيشون في بعض أقطارنا التي تسمح بحرية القول، رسميا. وهذا مما قد يطمئن، وفي الاطمئنان شيء من سعادة.

وستكشف هذه الصفحات كذلك عن شيء اختلفت بشأنه التسميات ولكنه يظل هو هو وربما كان لا يزال بحاجة الى تسمية جديدة: ذلك أن أهل المغرب وأهل المشرق، وأهل رربينها، يفكرون جميعا في نفس الأمور وأمامهم نفس المشكلات، والحل سكون لهم جميعا. فهذا الفتى

المصري وذلك السياسي الذي اتخذ تونس موطناً ووطناً وهذا السوري المتأجج حماسة وذلك الافغاني الذي يذهب ما بين الحجاز ومصر و يثير في نفوس المتكلمين بالعربية في مصر والشام وغيرهما نفس ردود الافعال، هؤلاء جميعاً كانوا يتحدثون عن نفس الشيء، ولكنه بطرق متباينة والى حدود مختلفة ولكن وقد عرف خير الدين التونسي كتابات رقاعة المصري، كما قرأها وقرأ كتاب خير الدين كل من أديب السوري وجمال الدين الافغاني المستعرب، والاول من هذين الأخيرين جلس الى الثاني مجلس الآخذ، وهذا الاخير مر عليه في مصر وباريس والاسنانة المصري والبيروتي والدمشقي وغيرهم. وهكذا فان هؤلاء جميعاً تجمعهم وحدة ما، وهم يدعون الى وحدة ما، ولكن أي وحدة! هي عند الطهطاوي أحياناً وحدة الوطن المصري وأحياناً وحدة المسلمين بعامة، وهي كذلك على النحو الاخير عند التونسي العثماني، وهي كذلك أيضاً عند الأفغاني وهو بغير وطن، على نحو أقوى وأقوى، ولكنها وحدة أهل المتكلمين بالعربية، لا أكثر، عند أديب السوري.

أو قل أنها عند الجميع وحدة «الشرق» الاسلامي المتكلم بالعربية، ما عدا عند الافغاني الذي أراد الرجوع الى الوحدة الاصلية وظن أن الدين يسود اللغة ولا تسوده. ولكنها ليست بعد على أي الأحوال وحدة «عربية»، فهذا لفظ لا يعني عند من نتحدث عنهم الا صفة أهل شبه الجزيرة وصفة لغة الضاد. ومع ذلك كله فهناك وحدة، ولنقل نحن انها وحدة الموقف ووحدة التراث ووحدة المشكلات ووحدة المستقبل، ولتسمها من التسميات بعد ذلك ما شئت. وهذا أمر يؤكد اليقين بأن شعوب ما بين المحيط والخليج تجتمع على شيء واحد، وفي هذا اليقين استقرار، وفي الاستقرار سعادة.

ولكن السعادة الاكبر التي سيدفع اليها هذا الكتاب، على ما نود،

هو أن هؤلاء الاربعة نادوا جميعا وبشكل نصي صريح مباشر مركزي بأهم الامور التي تطالب بها صيحات قلوب الشعوب: أي بالحرية وبالعدالة، وأنهم جميعا يطلبونها معا، بينما يؤكد القسم الغربي من الحضارة الاوربية اليوم على الحرية والقسم الشرقي على العدالة.

قلنا ان من الكشف ما يسعد. ومنها أيضا ما يؤلم. ونظن أن هذا الكتاب سيكون مصدرا لألم نريد له أن يكون عميقا، لأن الألم العظيم يمكن أن يكون مصدرا لحركة عظيمة: ذلك أن المشكلات التي جابهها هؤلاء الرواد من مائة أو مائة وخمسين عاما لا تزال هي هي، في جوهرها، المشكلات التي تجابهنا اليوم! والسلطات التي أرادوا تحطيمها هي التي لا تزال الى اليوم تحتاج الى أن تحطم! والمثل العليا التي ودوا لو تحققت هي التي لا تزال الى اليوم نريد تحقيقها: والا فآين اندحار الاستبداد والظلم، وآين تحقق الحرية والعدالة، وكليةا معا، وعلى ما ينبغي أن يكون، وفي بلادنا كلها وطوال الأوقات؟ هل نحن اذن في تقدم عليهم حقاً؟ أو أننا ندور في محلنا، ونكون بهذا في تأخر عليهم؟

وعلى أية حال فإن العدالة والحرية كانا المطلبين الأكبرين لأعظم العقول الاجتماعية التي أظهرت الى الناس أفكارها منذ رفاة رافع الطهطاوي الى الآن، ولأنبل التصورات والحركات السياسية في مشرقنا ومغربنا منذ الثورة العراقية، وقبلها ثورة المصريين على الحملة الفرنسية، حتى ثورة ٢٣ يوليو وما تلاها من ثورات وليدة أخذت مآخذها في المشرق، الى ثورة شعبي المغرب والجزائر على التواجد الافرنجي الغريب. وهذا الكتاب بيان لأوليات هذين المفهومين في عصرنا الحديث فكراً، قبل أن يحاول الفكر أن يتشكل واقعا، لينجح أو ليفشل، أو ليفشل أكثر مما ينجح.

وما سبب اختيارنا هؤلاء الاربعة دون غيرهم من شخصيات
الكاتبين بالعربية حتى حوالي سنة ١٨٨٥؟ السبب هو أنهم وحدهم الذين
نجد عندهم سمات هن أقرب الى سمات الفكر منها الي سمات الكتابة
ذات الطابع الادبي، وان كان هناك استثناء واحد آخر هو عبد الله
النديم (١) ولكننا رأينا الاقتصار على أربعتنا، ليس فقط لأن ظهورهم جميعا كان
سابقا على بزوغ نجم النديم، بل وكذلك لاعتبارات تتصل بحجم هذا
الكتاب. وعلى أية حال فلدينا هنا واحد من مصر، هو رفاعة، وواحد من
المغرب، هو التونسي، وآخر من المشرق هو أديب، ورابع بغير وطن محدد ان لم
يكن بلاد المسلمين جمعاء. وهم يمثلون أهم الاتجاهات الفكرية التي
ستستمر في الظهور والنمو حتى يومنا هذا.

ولننظر الى الاربعة من الآن نظرة شاملة مقارنة. وسنجد أن فيهم
المتطرف، مثل أديب ومثل جمال الدين، وفيهم المعتدل، مثل رفاعة ومثل خير
الدين. وأن فيهم من يؤكد على العنصر الاسلامي أعظم تأكيد، وهو حال
الافغانى، أو لا يهتم بالعنصر الديني أي اهتمام، مثل أديب، أو يقف موقفا
وسطا وهو حال الطهطاوي والتونسي. وستجد فيهم من تعلم تعليما دينيا
بحثا، ومن تعلم تعليما مدنيا بحثا ومن جمع بين الاثنين، والقسمة هنا بين
الاربعة هي تماما كحال القسمة السابقة مباشرة. وستجد، اذا نظرت الى

(١) ونضيف أننا لم نشر، الى الحركة الوهابية الا سريعا، والى مواقف علماء الازهر
وأعيان المصريين خلال الحملة الفرنسية، لأن كلتا الحركتين تقع قبل «فجر
النهضة»، وان كانتا تحتويان بشكل ضمني على عناصر هامة تخص فكرتي
العدالة والحرية.

طرائق التعبير، أن منهم الملتهب، وهنا أيضا يلتقي الطرفان جمال الدين وأديب، بينما يحتفظ رفاعة وخير الدين بهدوء لا يخلو من الحماس ومن الحماس الشديد أحيانا. وستجد أخيرا، اذا نظرت الى الميدان الأخص لكل منهم، أن فيهم من اهتم بالاصلاح الديني مركزا لاهتماماته، مثل الافغاني، ودع عنك الآن ان كان هذا الاصلاح الديني وسيلة عنده أو غاية في ذاته، وان منهم من اهتم بميدان السياسة بالمعنى الاخص أو بالمعنى الاعم، وهو حال خير الدين وأديب على التوالي، وأن منهم من ركز على نظرة اجتماعية أكثر شمولاً، وهو حال رفاعة.

ومع ذلك فانك واجد عندهم جميعا سمات مشتركة، لعل أولها هو أنهم رغم اهتمامات كل منهم الخاصة، الا أن كل واحد منهم لمس في فكره كل الميادين أويكاد، من دين (مع استثناء أديب هنا) الى علم الى سياسة الى اجتماع الى أخلاق، وأنهم جميعا اهتموا بالتغيير السياسي شرطا أساسيا للتغيير الحضاري الذي رغبوا فيه كلهم ودعوا اليه، وان لم يكن التغيير الأول هو الشرط الوحيد ولا الاول عند البعض منهم، وستجد أيضا جرأة عندهم جميعا وجسارة، وهي ظاهرة مكشوفة عند أديب والافغاني وحاضرة مستترة عند الآخرين.

ولقد جابها جميعا نفس المشكلة: أن التغيير ضرورة، وأنه لا يمكن الاستمرار على أوضاع الشرق الاسلامي السابقة، لسبب أهم من كل سبب: وهو أن البقاء على صورة الماضي معناه الخضوع للغرب، لأن ذلك الجمود يعني انعدام القدرة على مجابهة ذلك الخصم القوي. فلا بد من التغيير. ولكن استعادة القوة لا يعني فقط تغييرا في أساليب النشاط (الحربي والاقتصادي على الاخص)، بل يعني كذلك تغييرا في أساليب التنظيم الاجتماعي بعامه،

وأيضاً وفوق كل ذلك تغييراً في التصورات الدينية، أي إعادة تفسير تعاليم الشريعة، وهو ما سيترجم بحق الاجتهاد وحق التجديد.

وهكذا فإن موضوع دراستنا هذه، العدالة والحرية، يقع في قلب هذا الثالوث المتصل: القدرة (الحربية وغيرها) على مجابهة الغرب، إعادة التشكيل الاجتماعي، إعادة تفسير الشريعة. فالأمر الأخير أساس للثاني، وهذا ضرورة لازمة للأول وسنرى اتفاق كل الأربعة على أن الحرية والعدالة ينبغي أن تكونا مركز التنظيم الاجتماعي المرغوب فيه لدواعي الفعالية ومن حيث هما غايتان في ذاتهما. ولكنهم تباينوا في تصوراتهم للحرية وللعدالة. والأغلب عندهم فهم الحرية على أنها الحرية السياسية في المحل الأول، ولكننا نجدهم هنا وهناك إشارات أو تأكيداً يخص أنواعاً من الحريات لم تسمع بها آذان أهل الشرق من قبل، وعلى الأخص الحرية الشخصية، التي تصبح تعبيراً عن كرامة الشخص الإنساني، وحرية الرأي التي تصل في أقصى صورها إلى أن تكون حرية الاعتقاد.

والأغلب عندهم فهم العدالة على أنها العدالة القانونية، مع ما يسير مع هذا التصور من أنها منع للظلم أكثر من كونها فعلاً إيجابياً يعطى ولا يقتصر على المنع. ومع ذلك فإننا نجد هنا وهناك إشارات إلى الظلم الاجتماعي، وإلى الظلم الاقتصادي أحياناً أقل، وبالتالي إلى مرحلة أولية من مراحل الاهتمام بالعدالة الاجتماعية. وفي كل الأحوال، مع استثناء أديب اسحق، سنجد أن كل صور الحرية والعدالة الجديدة تعضد بالرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية في نقائها الأول.

وما السبيل إلى ارساء دعائم العدالة ووضع أسس الحرية؟ هنا سنلمس عند كل مفكرينا، ما عدا الفتى السوري، خوفاً من التغيير الجذري

وميلًا لتلقائيا الى التدرج، وهو ما يعنى رغبة عن الثورة، وهو ما يعنى في النهاية الخوف من الحرية.

وربما يجد القاريء خلال كل هذا شيئا من سذاجة عند هذا أو ذاك، وربما كان ذلك حقا، الا أن علينا أن نتذكر أنهم جميعاً بداية طريق، وستثمر هذه البداية حين تساهم في خلق فكر أكثر وضوحا وأكثر اتساقا وتفصيلا عند محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي من جهة، وعند قاسم أمين وأحمد لطفي السيد من جهة أخرى، الأولان ممثلين للتيار الديني في النظر الى العدالة والحرية، والاخيران ممثلين للتيار العلماني وقد نضج. وسيكون هؤلاء موضوعا لدراسة مكتملة لدراستنا هذه.

والذي أردناه لهذا الكتاب هو أن يكون مرآة للواقع، لهذا ذهبنا الى المصادر الاولى واليها وحدها على التقريب، ولم نحاول أن نغفل شيئا واحدا، ولو هامشيا، عند هذا المؤلف أو ذاك ولهذا أيضا فلم نحاول أن نمجد تمجيد السذج ولم نسمح لكرامة البحث أن تهاجم هجوم المتحيزين. ولكن المرآة التي قدمناها ليست مرآة الفاعرين أفواههم دهشة من فرط الاعجاب، بل مرآة نقدية تسمح بتبيان السليم من المشوه في السمات. لهذا سيلاحظ القاريء أن مؤلفا واحدا من مفكرينا الأربعة لم يسلم من اشارة نقدية بل اشارات، هنا أو هناك، والنقد عندنا يعنى الفحص، والفحص تبيان الحقيقة. ولهذا أيضا فأننا نريد أن نؤكد أننا لم نرد أن لظهر أننا نوافق أو لا نوافق هذا أو ذاك من أولئك المؤلفين الرواد، لأن المحل ليس محل بيان هذا، فموضوعنا هم وليس آراؤنا.

والحق أننا أردنا أن نقدم كتابا تعريفيا وكتابا وثائقيا؛ كتابا تعريفيا بهذه الأفكار التي يجهل الأكثرون اليوم تفاصيلها، رغم أنها أدخل ما

تكون في شئون حياتنا اليوم وألزم ما تكون من أجل الوعي بالماضي وسيلة
لحسن تهيئة المستقبل وكتابا وثائقيا يكشف لأغلب القراء، ولأول مرة فيما
نتوقع، عن وثائق جادت بها قرائح عظيمة، ولها حق الانتباه اليها لهذا أثبتنا
النصوص وأرجعنا الى المراجع الأصلية، ولهذا أيضا لم نتوقف عندما كتبه
ال بعض، وهم قلة بعد كل شيء، عن أفكار مفكرينا الاربعة، بل اكتفينا
بأقوالهم هم أنفسهم وبلقاءنا المباشر، وبلقاء القارئ، اذن، معهم من غير
وسيط.

ونظن أن كتابنا هذا هو واحد من الكتب القليلة المنشورة بالعربية،
أو قد تكون أكثر من ذلك، التي أفردت للبحث المتأني في فكرة أو فكرتين
اثنتين لا أكثر عند رواد الفكر الحديث، وهو بهذا يكف عن اللجوء الى
طريقة «من كل بستان زهرة» والى طريقة المسح المسطح، لكي لا نقول
السطحي، ويلجأ الى البحث في الاعماق. وفي الاعماق تلتقي كل
الأصول.

ومن جهة أخرى، فلم يكن يلح علينا أن نصنف عملنا بين
المؤلفات، «التحليلية» أو «التركيبية» أو «الوضعية» أو «النقدية»، وغير
ذلك من الاسماء التي تتعربها ألسنة المتحذلقين بمناسبة وغير مناسبة، وإنما
كانت بغيتنا أن نفهم، وفهم الناقلين، وأن نصدق، صدق المنتبهين، وأن
نعرف معرفة المتعاطفين بلا تحيز والمحايدين حياد البحث العلمي لا حياد من
لا اهتمام لهم، وكأن الأمر لا يخصهم، وهل يريد القارئ أن تكون العدالة
والحرية مما لا يخص؟

هذا ما أردنا تقديمه بين يدي هذا الكتاب، وأملنا الأول أن يجد
القارئ أن المسائل التي تناولها رجال منا منذ مائة أو مائة وخمسين عاما،

هي ذات صلة وثيقة بأمور هذا العصر ذاته، وأنها منها بمثابة الجذور القوية، وأن لها بالتالي طابعا «حاليا» حقيقيا رغم بعض اختلاف في الاصطلاح اللغوي أو طريقة التعبير أو مراجع الاشارات.

ونضيف أخيرا ملاحظتين حول هيئة الدراسة. الملاحظة الأولى أننا لم نستطع التفصيل في أشياء قد تكون هامة لتوضيح اطار الموضوع وخلفيته، واكتفينا بالاشارة السريعة اليها على نحو يختلف طولا، وسيجد القارئ أهم هذه الاشارات في الفصل الاخير، وبعضها منها منثورا في الفصول الأخرى. الملاحظة الثانية هي أننا اهتممنا اهتماما مستمرا متصلا بأن نضع بين يدي القارئ فكر المؤلف في لغته هو نفسه، ولهذا حاولنا دائما ايراد النصوص في مواضعها. وما كان أسهل أن نعيد التعبير عن أقوال مؤلفينا بلغتنا، ولكننا فضلنا الطريق الآخر في العادة لأسباب جوهرية، منها:

أولا: أن هذه الدراسة هي الأولى في موضوعها، والنصوص التي تتصل بهذا الموضوع تكاد تكون مجهولة تماما من القارئ المثقف، بل ومن غيره أحيانا. ثانيا: أن مؤلفات مفكرينا الأربعة لم تنشر حتى الآن نشرة علمية، ما عدا استثناءين أو ثلاثة سنشير اليها في قائمة المراجع، ورغم وجود مجلدات ضخمة في الاسواق تحمل عناوين طنانة.

ثالثا: أنه حتى اذا كان هذا هو حال رفاة الطهطاوي والافغاني، فان حال خير الدين التونسي وأديب اسحق يدعو الى أسف أشد. فكتابات الأول، بل ومحض اسمه في كثير من الأحيان، مجهولة في المشرق، ولم تظهر مقدمة كتابه في المغرب نفسه (في تونس) الا منذ سنوات قليلة، أما كتابات أديب اسحق فهناك حصار من حولها وحول اسمه ذاته ضرب من جميع الجهات، ولا تعرف أن «الدرر» قد أعيد طبعه بعد عام ١٩٠٩ الى الان.

رابعاً: أنه كان من المهم أن يذوق القارئ طعم طرائق التعبير عند مؤلفينا لأنها طرائق الانتقال من حال حال، فكل هذه النصوص وثائق فكرية ولغوية وأدبية وإنسانية معاً. لهذا كله حاولنا ما استطعنا إيراد الأفكار بلغة المفكر ذاته، ولما لم نستطع وضعه في سياق الحديث، وضعناه في ملحق يلي الفصل الذي يخصه، وقد كان هذا حال الجميع ما عدا خير الدين التونسي.

المؤلف

مصر، أكتوبر ١٩٧٨ – يوليو ١٩٧٩

الباب الأول :

العَدَالَةُ وَالْحَمِيَّةُ
عند رفاعة رافع الطهطاوى
(١٨٠١م – ١٨٧٣م)

تقديم

يحتل رفاعة الطهطاوي (١) في تطور الفكر المصري الحديث مكانا لا مثيل له: فانتاجه غزير وعمله ضخم وتأثيره واسع حاسم، وهو بعد هذا كله رائد الرواد. لقد كان أمة وحدة. ونستطيع أن نقول اننا معه بازاء ظاهرة عظيمة، حين لا نريد أن نقول «معجزة»: فعلى حين أن مساهمة المصريين أنفسهم في شئون الفكر لا تبدأ بشكل جماعي واضح الا مع أعوام السبعينيات من القرن الميلادي الماضي، فها هو أزهرى قديم، أي من تلامذة الأزهر في سنى تعليمه، لم يكن قد رأى من العالم الا طهطا وأخيم وقنا وفرشوط وغيرها من مدن صعيد مصر الصغيرة والمتوسطة حين كان صبيا، ثم أحياء القاهرة حين دراسته في الأزهر، ها هو هذا الصعيدي الذي ولد في بيت علم مصري اسلامي يبحر الى مارسيليا، بدون أن يكون قد رأى الاسكندرية الا لبضع ساعات (وكانت في ذلك الوقت، عام ١٨٢٦، لا تزيد على قرية كبيرة بها بضعة آلاف من الأرواح) ثم يسافر من مارسيليا الى باريس احدى عواصم أوربا الكبرى، تلك «المدينة البهية» (٢)، ويصلها وسنه لا تزيد على الخامسة والعشرين. هذا المصري الصعيدي المسلم الأزهرى، الذي لم يكن يعرف علما الا ما علم في الأزهر وما نبه اليه استاذة الكرم الشيخ حسن العطار، ها هو ينكب على درس اللغة الفرنسية انكبابا، وها هو يعب من «العلوم العصرية» عبا، ابتداء من الأدب

(١) حول حياة الطهطاوى ووظائفه، أنظر الملحق الأول فى نهاية هذا الفصل.

(٢) «تخليص الابريز فى تلخيص باريز»، ص ٣ من صفحات الطبعة الثانية التى

تمت فى حياة المؤلف (١٨٤٩).

والتاريخ الى القانون والطب والجغرافيا وعلم الهيئة، وها هو يوجه بصره
النافذ الى أحوال المجتمع الفرنسي ويدرّس ناسه وأشياءه ونظمه وما
وراءها.

و يدوم ذلك كله خمسة أعوام، يكون قد حصل خلالها جوهر الثقافة
الأوربية في صورتها الفرنسية، من الألف باء لغة الى أفكارها الأخلاقية
وتنظيماتها السياسية فكرا، ويعود معه هذا المكتوب الذي كتبه له أحد
أساتذته الأساسيين، المسيو شواليه، «وهو أشبه بإجازة وشهادة»: «أشهد
أني مدة نحو الثلاث سنوات ونصف التي مكثها التلميذ المذكور عندي، لم أر
منه الا أسباب الرضى، سواء في تعليمه أو في سلوكه المملوء من الحكمة
والاحتراس وحسن خلقه ولين عريكته. وقد قرأ معي في السنة الأولى اللغة
الفرنساوية والقسموغرافيا — علم الكونيات — ... وفيها بعدها الجغرافيا
والتاريخ والحساب وغير ذلك. ولما كان خاليا عن الاستعداد والحفة
اللازمين لتعليم الرسم مع ثمرة، لم يشتغل به الا مرة في كل اسبوع لمجرد
امتثال أوامر الوالي، ولكن صرف جهده مع غاية الغيرة في الترجمة. التي هي
صنعتة المختارة له، وأشغاله فيها في اعلاماتي الشهرية.. ومما ينبغي التنبيه
عليه أن غيرة مسيو الشيخ رفاة تذهب به الى أن أدته الى أن شغله مدة
طويلة في الليل تسبب عنه ضعف في عينه اليسار، حتى احتاج الى الحكيم
الذي نهاه عن مطالعة الليل، ولكن لم يمتثل لخوف تعويق تقدمه. ولما رأى
أن الأحسن في اسراع تعليمه أن يشتري الكتب اللازمة له غير ما سمح به
الميري (أي المصروف الرسمي) وأن يأخذ معلما آخر غير معلم الميري، أنفق
جزءا عظيما من ماهيته أي — مرتبه — المعدة له في شراء كتب وفي معلم
مكث معه أكثر من سنة..» (٣)

(٣) «تخليص الابريز»، ص ١٦٦ — ١٦٧.

و «الظاهرة» التي كنا بصدد الحديث عنها لا تقوم في السرعة العجيبة التي استطاع بها فتانا النابه تغيير اتجاه نظرتة الحضارية حتى أدرك جوهر الحضارة الغربية في خمس سنوات فقط قضائها وكأنه في جهاد، ولقد كان كذلك، لأن تغيير الاتجاه المذكور لم يكن تغييرا في حياة الشيخ رفاعة ذاتها، لأنه ظل وسيظل مصريا مسلما، بل كان تغييرا منهجيا فقط به وحده استطاع أن ينال ما لم ينل الآكثرون من رفاقه في تلك «البعثة» الأولى، وكان فيها المصري القح الحق الوحيد، أي النفاذ بنظرتة الى صدر «الآخر» الذي هو الحضارة الاوربية في تعبيرها الفرنسي. ولا تقوم تلك «الظاهرة» في جده واجتهاده الفريدين اللذين وصلا الى حد الضراوة والاستبسال في تحصيل المعارف وفي معرفة الوقائع، انما تقوم تلك «الظاهرة» العجيبة في نفاذ رؤية الطهطاوي نفاذا نادرا وفي وثاقة أحكامه وثاقة غربية في بابها: لقد كان حقا نافذ النظرة.

ومن صنائع رفاعة الباهرة، وهو الطهطاوي الازهري الذي يطأ أرض «باريز» في سن الخامسة والعشرين قضائها كلها منذ وعى ازهري العقلية، أنه يعود الى الوطن المحبوب، وهو يتغنى بمصر وبطهطا على السواء، ويصدر كتابا عجيب الشأن، كان، على أغلب احتمال، قد تصور فكرته قبل مغادرته القاهرة، وأخذ يجمع مواده خلال مقامه الباريزي ويكتب بعض فصوله هناك، ثم يكمل كل ذلك وينقحه في مصر بعد رجوعه، نقول في هذا الكتاب العجيب، «تخليص الابريز في تلخيص باريز» أو «الديوان النفيس بايوان باريس» (٤)، يتحدث ذلك الازهري حديثا ملؤه الاعجاب بل الافتتان بانظمة أهل فرنسا وطرائق حياتهم.

(٤) «تخليص الابريز»، ص ٥.

ومن كانوا هؤلاء؛ لقد كانوا وسيظلون طويلا «الكفرة» الذين لا يدينون بدين الله الاسلام، وبلادهم «ديار كفر وعناد» كما يقول هو نفسه تحفظا وتقربا الى القاريء في الباب الاول من المقدمة ذاتها (٥). فقد كان رفاعة يدري جيد المعرفة مدى نصيب مجتمعه من التحفظ والمحافظة، بل ومدى عداوته «للفرنجة» الذين دنسوا في غاراتهم على مصر، لؤلؤة الاسلام، منذ ما لا يزيد على الثلاثين عاما مضت، دنسوا بيوت الله ودخلوا الازهر الشريف بخيولهم.

ومن هنا كان تحوط الطهطاوي الماهر واتخاذ شتى اساليب التحفظ في كتابه ليكسب القاريء الى صفه وحتى يجعله بعد ذلك يتجرع جرعات قوية من أفكار الجسارة والتجديد لا مثيل لها ولا تقارن بأية جسارة فكرية أخرى في تاريخ الشرق الحديث: فهي هو يمدح الازهر ويمجد في الدين الحنيف ويشير الى ماضي الاسلام التليد ويستشهد أحيانا بالقرآن الكريم وأحيانا بالحديث الشريف وبالسنة النبوية المكرمة. ويقول «ومن المعلوم أنني لا استحسن الا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية، على صاحبها أفضل الصلاة وأشرف التحية» (٦)، وذلك من أجل أن يبلغ القاريء في مصر المحروسة هذا الموقف الجسور غاية الجسارة في عام ١٨٣٤ للميلاد: «ولقد أشهدت الله سبحانه وتعالى على ألا أحيد في جميع ما أقوله عن طريق الحق، وأن أفشي ما سمح به خاطري من الحكم باستحسان بعض أمور هذه البلاد (أي فرنسا) وعوائدها، على حسب ما يقتضيه الحال» (٧). ومن جهة أخرى، فإن ذلك المصري الأريب كان يعي أن حاكم الوقت في مصر،

(٥) المرجع السابق، ص ٥، وانظر كذلك ص ١٧.

(٦) نفس المرجع، ص ٤

(٧) نفس المكان.

وكان محمد علي، يحتاج هو الآخر الى المراعاة، ومن هنا تحفظات واحتياطات من نوع مشابه.

وعلى أية حال فهذا هي الواقعة الثابتة: منذ عام ١٨٣٤ من الميلاد نجد أمامنا مفكرا مصرياً، فلاحاً من صعيد مصر، تعلم في الأزهر، يدعو بلده الى تقليد النموذج الفرنسي في عبارات صريحة أو ضمنية، ويعلن في اشارات واضحة أو تلميحات مفهومة حبه وتفضيله للحرية والمساواة، ويقول تأكيداً ودفاعاً ان «حريتهم» انما هي «عدلنا» و«انصافنا» الاسلاميان.

ويقول رفاعة في مقدمة كتابه عن رحلته أن استاذ الشيخ حسن العطار (٨)، وهو الذي ساح في بلاد غير مصر ما استطاع، أوصاه بأن «يتنبه على ما يقع في هذه السفرة، وعلى ما يراه وما يصادفه من الامور الغربية والاشياء العجيبة، وأن يقيده ليكون نافعا في كشف القناع عن محيا هذه البقاع» (٩)، أى مملكة الفرنسيين. ولكن ربما ما كان لمثل هذه النصيحة أن تجد صدقاً وتنفيذا لولا حب الاستطلاع الذي يبدو وكأنه مغرور غرزا في طبع هذا الفتى الصعيدي، ولولا وعيه بالطابع التاريخي لمهمته وهو وزملاؤه في فرنسا حيث أرسلوا في البعثة الكبرى الاولى (١٨٢٦) التي بدأ بها محمد علي سياسة الانفتاح على أوروبا، وأخيراً وعلى الأخص لولا الاحساس المرفف «بالواجب الوطني» و«بالخدمة العامة» وهو احساس سيستمر طوال الحياة عند هذا المصري الوطني العظيم.

وقد كانت نتيجة هذا كله، وصية الاستاذ المحبوب والوعي التاريخي والحبس الوطني، كانت نتيجته كتاباً رائعاً من كتب الرحلات ليس ككل

(٨) في الملحق الاول لهذا الفصل تعريف سريع بهذا الرجل الكريم، وقد قرظ كتاب رفاعة والتقرير يوجد في صدر الكتاب.

(٩) «تخليص الابريز»، ص ٤.

الكتب. حقا، أنه «يحكي» ما قابله الفتى المصري في الاسكندرية، ولم يكن قد رأى البحر من قبل قط، وعلى الباخرة، وفي مارسيليا وفي باريس وما بينهما، ويخبر قراءه، وسيعدون بالآلاف الكثيرة، عن تاريخ الفرنسيين وحياتهم الاخلاقية والسياسية والعقلية، وعن ما كلهم ومشاربهم، وعن شوارعهم ومنازلهم، وعن نسائهم، وعن مقاهيهم وعن طبيعتهم ونظافتهم، وعن كل شيء، هذا كله حق، و «تخليص الابريز» (١٠) هو من هذه الوجهة حدث ضخم في تاريخ اللغة العربية حيث أنه أول كتاب بالعربية في موضوعه، أو كما يقول الطهطاوي المتواضع الحصيف: «خصوصا وأنه من أول الزمن الى الآن لم يظهر باللغة العربية، على حسب ظني، شيء في تاريخ مدينة باريس ايوان مملكة الفرنسيين، ولا في تعريف أحوالها وأحوال أهلها» (١١)، بل انه في الحق كتاب في التعريف بتاريخ فرنسا المعاصرو وبحضارة أوربا في خطوطها العامة. ومع ذلك فان أهمية «تخليص الابريز» في تلخيص باريز» أو «الايوان النفيس في مملكة باريس» لا تقوم في هذا، أو لا تقوم فيه في المحل الاول، بل ها هو على ما يبدو لنا مصدر تلك الأهمية:

(١) فهذا الكتاب هو أول كتاب «عصري» في مصر، وبالتالي في العالم الاسلامي في الازمنة الحديثة، وهو عصري ليس فقط بمحتواه بل وكذلك بلغته وأيضاً بشكل تأليفه.

(٢) هذا الكتاب «العصري» كتبه أزهرى قديم، ولكنه أزهرى لن يعود الى حضن الجامعة العتيقة، ليكون الاول في سلسلة متصل، وأحد

(١٠) يسمى رقاعة كتابه أحيانا «بالرحلة»، ص ٤، ص ٢٠٨.

(١١) «تخليص الابريز»، ص ٤.

حلقاتها الكبيرة التالية هو طه حسين. وهذا في حد ذاته حدث ضخم لأنه بداية تحول مؤلم في جسد الصفوة العلمية في مصر، ولكنه كان لازماً وضرورياً، وكان علامة من علامة الوقت والافات التالية: فقادة مصر في ميدان الفكر والاجتماع لن يخرجوا بعد رفاة من صفوف الازهرين العاملين فيه، وسيأخذ هؤلاء الازهريون على التقوقع على أنفسهم، لمدة تزيد على المائة عام، حتى لا يبقى لهم الا مهمة دفاعية محضة، عن قيم التراث في أحيان قليلة وعن أنفسهم وعن طرائقهم الجامدة في معظم الاحيان، ولكنهم سيتلقون الضربة تلو الضربة، بإنشاء دارالعلوم ثم بثورة الشيخ محمد عبده عليهم (وان كان سيموت صريع محاولته تغيير الازهر الذي كان يحبه) ثم بخروج طه حسين ثم بكتاب الشيخ علي عبد الرزاق «الاسلام واصول الحكم»، الذي سيفشلون في ادانته. كل هذا بدأ بخروج الشيخ رفاة رافع الطهطاوي من الازهر لكي لا يعود اليه مرة أخرى، وما كان أيسر هذا عليه لو شاء، ولكنه، كما تظهر الوقائع، لم يشأ، لأن حكم الوقت كان يسمى بالدولة العصرية وبالمدرسة العصرية وبالفكر العصري، وهذا نفسه هو الذي دفع بمحمد علي الى الازورار عن الازهر وإنشاء المدارس الحديثة لتخرج أفهاماً حديثة، وهو ما كان يحتاج اليه وتحتاج مصر اليه ولا تزال.

(٣) هذا المصري، الازهري سابقاً، يتكلم، كما أشرنا، بلهجة اعجاب شديدة وموافقة حارة في كثير من الحالات عن الفرنسيين، اعداء الاسلام التقليديين، هم وغيرهم من الافرنج والكفار. وهنا أيضاً نجد كتابنا حدثاً ضخماً في تاريخ التأليف العربي.

(٤) بل ان «تخليص الابريز» يدعو دعوة ملحة الى تقليد هؤلاء الفرنجة، وأساسه مبدأ عقلي وليس شيئاً آخر: «فالحق أحق أن يتبع»

والضمني هنا هو: «حتى ولو كان آتيا من الآخر». (١٢)

(٥) وهو يدعو قراءه الى تغيير ظروف حياة المجتمع المصري من أجل الترقى والتقدم: «لعمرك الله أنني مدة اقامتي بهذه البلاد (فرنسا) في حيرة على تمتعها بذلك (العلوم البرانية والفنون والصنائع) وخلو ممالك الاسلام منه» (١٣) «كما أن البلاد الاسلامية قد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها، وفي العلوم العقلية، وأهملت العلوم الحكيمة بجملتها، فلذلك احتاجت الى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه وجلب ما تجهل صنعه» (١٤). «وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا الكتاب مقبولا لدى صاحب السعادة ولى النعم، معدن الفضل والكرم، وأن يوقظ به من نوم الغفلة سائر أمم الاسلام من عرب وعجم» (١٥).

(٦) وبعد كل هذا، فإن «رحلة» الطهطاوي (ونقصد كتابه عنها) هي أول الاصوات التي تتحدث الى المصريين والى كافة المسلمين «من الداخل»، أي على لسان واحد «منهم»، وليس على لسان «غريب» عنهم يُتهم «من الخارج»، كما كان حال بونابرت مثلا ومنشوراته المتعددة. وقد أعلن هذا الصوت نهاية حصار الظلام على مصر، نهاية عصور العزلة، ليس فقط من الوجهة العقلية والصناعية ووجهة الطرائق الفنية (التكنولوجية)، بل وكذلك من الوجهة الانسانية، وسيكون الطهطاوي بكتابه هذا داعية متحمسا للاتصال مع الافرنج، الذين قويت شوكتهم

(١٢) نفس المكان.

(١٣) تخلص «الابريز» ص ٤.

(١٤) نفس المرجع، ص ٧ وانظر ص ٩.

(١٥) نفس المرجع، ص ٥.

ببراعتهم وتدبيرهم (١٦). وهويشيد بالوالي، محمد علي، الذي دعا الافرنج الى مصر وأذهب المصريين الى أوربا، وهو «انما يفعل ذلك لانسانيتهم وعلومهم، لا لكونهم نصارى، فالحاجة دعت اليه» (١٧). ولما كانت «الحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو في بلاد الشرك»، لهذا «فحيثما أمن الانسان على دينه فلا ضرر في السفر، خصوصا لمصلحة مثل هذه المصلحة» (١٨). اخيرا فانا نظرت بعين الحقيقة، رأيت سائر هذه العلوم المعروفة معروفة تامة لهؤلاء الافرنج ناقصة أو مجهولة بالكلية عندنا، ومن جهل شيئا فهو مفتقر لمن أتقن ذلك الشيء، وكلما تكبر الانسان عن تعلمه شيئا مات بحسرتة (١٩).

(٧) ولكن ربما كان أعظم مساهمات هذا الكتاب الفريد أنه الاول في تاريخ التأليف العربي الحديث الذي سيدعو المسلمين (وقد ترجم الكتاب الى التركية وعرفه بالعربية قراء خارج مصر، ومنهم خير الدين التونسي مثلا وغيره) الى عالم جديد من الافكار السياسية والاجتماعية، أفكار سيعرضها كتاب رفاة في عام ١٨٣٤ لأول مرة بشكل مسهب مقنع، وستكون بذورا قوية في أرض كانت معدة بالفعل لاستنباتها، منذ الحملة الفرنسية بل وقبيلها، وخمائر لأفكار أخرى وأعمال ستظل تتكاثر وتتسع اتساع الدائرة المفتوحة، حتى تبلغ ما شاءت لها الحركة والعوامل المساعدة أو المعارضة أن تبلغ. أو قل ان هذه الأفكار الجديدة جاءت لتكون مواضع ارتكاز ووسائل تبلور لوعي جديد، كان قد ظهر الى الوجود من قبل بالفعل ولكنه كان يبحث عن جدار يتعلق عليه، فكان هذا هو ما جاء به رفاة.

هذه الأفكار الجديدة هي أفكار الثورة الفرنسية (١٧٨٩) كما عدلها

(١٦) نفس المرجع، ص ٨.

(١٧) «تخليص الابريز»، ص ٨.

(١٨) نفس المرجع، ص ٩.

(١٩) نفس المرجع، ص ١٢.

دستور ١٨١٨ الذي صدر في عهد الملك لويس الثامن عشر وكما انتقته وأكدت عليها ثورة ١٨٣٠ في فرنسا ، وهي التي انتهت باعتلاء الملك لويس (٢٠) فيليب عرش المملكة، والتي رأى أحداثها رأي العين فتانا النابه المنتبه. وقد عرضها «تخليص الابريز» على الخصوص في الفصل الذي خصصه بعنوان «في تدبير الدولة الفرنسية»، وهو الثالث من المقالة الثالثة، وفي الفصول التي تكون مجمل المقالة الخامسة وموضوعها: «في ذكر ما وقع من الفتنة في فرنسا وعزل الملك قبل رجوعنا الى مصر، وانما ذكرنا هذه المقالة لأنها تعد عند فرنسا وية من أطيب أزمانهم وأشهرها، بل ربما كانت عندهم تاريخنا يؤرخ منه»، وتتكون من فصول ستة (٢١) موضوعاتها على التوالي:

- ١- «في ذكر مقدمة يتوقف عليها ادراك علة خروج فرنسا وية عن طاعة ملكهم.»
- ٢- «في ذكر التغيرات التي حصلت، وما ترتب عليها من الفتنة.»
- ٣- «كيف كان يصنع الملك في هذه المدة وفيما جرى بعد ذلك..»
- ٤- «فيما انحط عليه رأى أهل المشورة، وفيما ترتب على هذه الفتنة من توليته الدوق درليان ملك فرنسا وية.»
- ٥- «فيما حصل للوزراء الذين وضعوا خطوط أيديهم على الاوامر السلطانية التي كانت السبب في زوال مملكة الملك الأول الذي فعل فعلته وفي العواقب لم ينظر وطمع بما لم يظفر.»
- ٦- «فيما كان بعد الفتنة في سخرية فرنسا وية على شارل العاشر، وفي

(٢٠) «تخليص الابريز»، ص ١٥٧.

(٢١) نفس المرجع، ص ١٦٧ - ١٨٧.

عدم اكتفاء فرنساوية بذلك».

أما رؤوس الموضوعات التي يحتويها الفصل الثالث المذكور من المقالة الثالثة، وهو الأهم بما لا يقارن، فهي بعد مقدمة: «الكلام على حق فرنساوية المنسوب لهم»، «كيفية تدبير المملكة فرنساوية»، «ديوان رسل العملات الذين هم وكلاء الرعية»، «الوزراء»، «طائفة القضاة»، «حقوق الناس» التي يضمنها الديوان. (٢٢)

والسؤال الذي لا يملك القاريء المتنبه «للتخليص» إلا أن يضعه هو التالي: هل كان ضروريا في «رحلة» مثل هذه أن يتحدث مؤلفها عن السياسة الفرنسية وتطور نظمها الدستورية، وفي اتساع مثل هذا الاتساع؟ والحق أن فعلا مثل هذا يدل على جسارة الطهطاوي العظيمة، أو قد يدل، وللقاريء أن يختار، على عظيم براءته. ومن المحتمل أن تكون الصفحات المخصصة «لتدبير الدولة الفرنسية»، ويقصد من ذلك نظمها الدستورية، قد كتبها شيخنا في باريس ذاتها قبل عودته، وأن تكون المقالة الخامسة التي تناولت «عصيان» الفرنسيين في ١٨٣٠ قد أضيفت إلى الخطة الأصلية للكتاب، وأن تكون كتبت، على الأقل في صورتها النهائية، في القاهرة بعد عودة المؤلف.

فما الذي جعل رفاة يستمر، حتى بعد عودته، على تناول المسائل السياسية الحارقة، ومنها الحديث تفصيلا عن ثورة الشعب، وذلك في كتاب يطبع وينشر في مصر عام ١٨٣٤؟ ربما كان السبب أن الطهطاوي كان يعتبر أن «المقصد» من «رحلته» هو أن يتحدث عما «رآه من الغرائب في الطريق، أو مدة الإقامة في هذه المدينة العامرة (أي باريس) بسائر العلوم الحكيمة، والفنون والعدل العجيب والانصاف الغريب (٢٣)، لهذا فانه

(٢٢) «تخليص الأبريز»، ص ٧١ - ٨٢.

(٢٣) نفس المرجع، ص ٢١.

سيذكر «جميع ما شهدناه، وبلغنا خبره من أحوال باريس (٢٤)، وهذا هو الغرض الأصلي من وضعنا هذه الرحلة» (٢٥). ولكن ربما كان هناك ما هو أهم من ذلك.

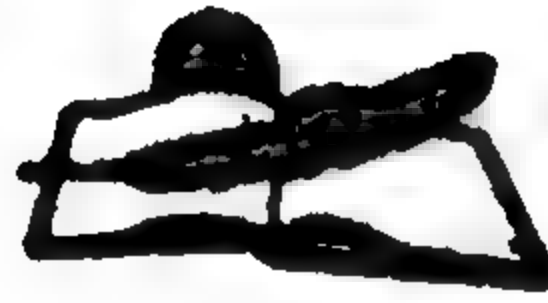
فلعل «جسارة» الطهطاوي الحضيف قد وجدت سابقة هامة تأيد بها عزم الفتى المقدم على معالجة النظم السياسية الفرنسية وتطوراتها الدامية، وهي سابقة يستطيع بالاعتماد عليها أن يتلافى غضب الوالى ان كان ذلك كان سيحدث: ذلك أن المسيو جومار، وهو الذي اختاره محمد على نفسه مديرا للبعثة المدرسية المصرية فى باريس، والذي كان من أعضاء «الانسطيبيوت» وهو المعهد العلمى الملحق بالاكاديمية الفرنسية، كان قد كتب «روزنامة»، أي كتابا سنويا، لاستعمال عام ١٢٤٤ هـ (١٨٢٧م) ويشتمل على كلام على «جملة فروع من علم توفير المصاريف (لاشك يقصد الاقتصاد) وسياسة الدولة، وعلى تنبيهات على علم أحوال الممالك والدول، وعلى سبب ثروتها وغنى أهلها... وعلى الادارة الملكية، وعلى الاصول العامة المستعملة أساسا لسياسات الافرنج، وهي الحقوق العقلية والحقوق القانونية والحقوق البشرية... (٢٦).

ولكن هذه السابقة لم تكن الا وسيلة تشجيع وحسب، لان قصد الفتى المصري كان واضحا حتى أمام الفرنسي كوسين دي برسوال الذي يقول عن كتاب رفاعه: «ولما رأى [أي رفاعه] أن وطنه أدنى من بلاد أوربا في العلوم البشرية والفنون النافعة أظهر التأسف على ذلك، وأراد أن يوقظ بكتابته أهل الاسلام، ويدخل عندهم الرغبة في المعارف المفيدة، ويولد

(٢٤) و (٢٥) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٢٦) «تخليص الابريز»، ص ٢٢٠، وانظر كذلك ص ٢٣٧.

عندهم محبة تعلم التمدن الافرنجي والترقي في صناعه المعاش. وما تكلم عليه
من المباني السلطانية والتعليمات وغيرها، أراد أن يذكر به لاهالي بلده أنه
ينبغي لهم تقليد ذلك» (٢٧).



(٢٧) نفس المرجع، ص ١٥٥، وراجع ص ٤، ٥، ٧، ٩.

الحرية في تلخيص الابريز

والآن: ما هي الفكرة السياسية المركزية في «تلخيص الابريز»؟
 أنها من غير أدنى شك فكرة الحرية. وقد كان من السهل ترجمة
 Liberté الفرنسية بالعربية «حرية» ولكن ايصال محتوى
 الكلمة الفرنسية الى القارئ بالعربية كان أصعب وأصعب، لأن كلمة
 «حرية» في العربية كانت لا تعني بذاتها ما تعنيه Liberté
 بالفرنسية، كما أن «الحرية» في مصطلح ما قبل عصر الطهطاوي لم تكن
 تحوي على الاخص الشحنة المتفجرة للكلمة الفرنسية. بل انك لتستطيع أن
 تقول في اطمئنان ان النظرية السياسية الاسلامية، وخاصة فيما استقرت، عليه
 عند «مفكري» الدولة العثمانية، لم تترك مكانا لمفهوم «الحرية»، أما
 الكلمة ذاتها فلم تكن تعنى أكثر من الضد القانوني لوضع العبودية أي
 «الرق»، كما نرى عند المواردى مثلا.

فماذا سيفعل الطهطاوي الأريب؟ كان عليه أن يجد وسيطا بين
 الكلمة الفرنسية والكلمة العربية، وقد وجدته في التعبير الاسلامي الصرف،
 تعبير «العدل والانصاف»، فكان أن عرف «الحرية» الفرنسية «بالعدل
 والانصاف» الاسلاميين. هذه النقلة لم تسمح وحسب بتقريب مضمون
 الكلمة الاfrنجية الى عقول قرائه قدر الاستطاعة، يجعلهم يحسون بنبض

المفهوم بدل الاكتفاء بترجمة الكلمة بكلمة أخرى مقابلة لها حرفياً، بل انها سمحت كذلك بأن يدفع رفاة عن نفسه مقدما كل اتهام ممكن بالزيف والضلال أو بأنه يستورد الافكار المضلة من بلاد الكفر والعناد.

على هذا الضوء وحده نفهم تركيب الاطار الذي وضع فيه الطهطاوي تعريفه للحرية وهو بسبيل الحديث عن مواد الدستور الفرنسي لعام ١٨١٨: «قوله في المادة الاولى: سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة، معناه سائر من يوجد في بلاد فرانس من رفيع ووضيع لا يختلفون في اجراء الاحكام المذكورة في القانون حتى أن الدعوة الشرعية تقام على الملك. وينفذ عليه الحكم كغيره. فانظر الى هذه المادة الاولى فانها لها تسلط عظيم على اقامة العدل، واسعاف المظلوم وارضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم، نظرا الى اجراء الاحكام ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنسيين وهي من الادلة الواضحة على وصول العدل عندهم الى درجة عالية وتقدمهم في الآداب الحضارية.

وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه، هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوي في الاحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على انسان بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة، فهذه البلاد حرية بقول الشاعر:

وقد ملأ العدل أقطارها وفيها توالى الصفا والوفا (١)

فالقارئ يرى كيف أنه قدم الحديث عن العدل أولاً، ثم يأتي بعد

(١) «تخليص الابريز»، ص ٨٠.

ذلك بالتسوية بين الحرية عندهم والعدل والانصاف عندنا. والحق أن هذا التمهيد سبقه تمهيد آخر في بداية نفس الفصل المخصص «في تدبير الدولة الفرنسية»، ففيها أيضا يذكر العدل والانصاف وهوبسبيل الحديث عن الدستور الفرنسي أو كما ترجمه حرفيا «الشرطة»: «والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة. ومعناها في اللغة اللاتينية ورقة، ثم تسومح فيها فأطلقت على السجل المكتوب فيه الاحكام المقيدة، فلنذكره لك وان كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب نعيم الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا، والعدل أساس العمران» (٢).

ففي هذا النص لا تظهر كلمة «الحرية»، بل يأتي أولا ظهورها في هذا الفصل، بل في الكتاب كله، عند ذكر نصوص الدستور الفرنسي، وفي مادته الرابعة التي منصوصها: «ذات كل واحد منهم [من الفرنسيين] يستقل بها، ويضمن له حريتها، فلا يتعرض له انسان الا ببعض حقوق مذكورة في الشريعة، وبالصورة المعينة التي يطلبها الحاكم» (٣).

وهكذا، فان الطهطاوي يأتي أولا على ذكر العدل والانصاف في الاسلام (ص ٧٣)، ثم يذكر الكلمة في المادة الرابعة من دستور ١٨١٨ (ص ٧٤) ثم يجمع المفهوم الاسلامي والكلمة الفرنسية في تعريفه للحرية عندهم بالعدل والانصاف عندنا (في ص ٨٠).

(٢) «تخليص الابريز»، ص ٧٣.

(٣) «تخليص الابريز»، ص ٧٤.

واخفى أن هذا الاطار المندرج يمثل أوضح تمثيل اتجاهها عاما عند الطهطاوي، الذي لا يريد أن يصطدم قارئه على الفور بما لا يعرف ولم يتعود، وهو كذلك دليل قوي على أن جهد رفاة يتعدى محض «الاجبار» بكثير، أو محض «الترجمة» لنصوص مهما تكن أهميتها. فما شاهدناه في هذه السطور إنما هو جهد أصيل في الفهم ومحاولة حقة للنامل الجديد وللتجديد في الفكر، وهو لا يفعل كل هذا من حيث هو فرد، بل من حيث هو عضو في جماعة، تلك هي «وطند» المصري. (٤)

ويمكن أن نتصور أن مواد الدستور الفرنسي التي نرجمها في فصل «تدبير الدولة الفرنسية» كانت اكتشافا ثوريا في عين القارئ العربية وفن صدور الكتاب، ولكن ربما كان أكثر ثورية تعليقات الطهطاوي على تلك المواد. ومصدر الثورية هنا وهناك هو أن القارئ المصري في عام ١٨٣٤ كان يعيش في اطار «دولة» لا يكاد يمكن التمييز بينها وبين «شخص» حاكمها، وكان محمد علي في آن واحد المالك الوحيد للاراضي والممول الوحيد للصناعات والتاجر الوحيد، ولا شك أن القارئ المصري أدرك، بالمقارنة مع سلطات الملك الفرنسي، أن والي مصر كان كذلك المشرع الوحيد والحاصل بمفرده على كل السلطة.

و يبدأ فصل «في تدبير الدولة الفرنسية» بتعريف باريس وبالتعريف بالاسرة الملكية الحاكمة، ثم يحدد سلطة مجلس البرلمان: «شمبر دوبر» أي أهل المشورة الأولى، و «ديوان رسل العمالات» وغيرهما من الدواوين والوزارات. أما العبرة من هذا كله فهي: «من ذلك يتضح لك أن ملك

(٤) انظر مثلا في بداية «التخليص»، ص ٨ - ٩.

فرانسا ليس مطلق التصرف، وان السياسة الفرنسية هي قانون مقيد بحيث أن الحاكم هو الملك، بشرط ان يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرصى بها اهل الدواوين، وان ديوان البير يمانع عن الملك، وديوان رسل العملات يحامي عن الرعية.

والقانون الذي يمشى عليه الفرنسية الان و يتخذونه أساسا لسياستهم هو القانون الذي ألفه لهم ملكهم المسمى لويز الثامن عشر بضم اللام وكسر الواو. ولا زال متبعا عندهم، ومرضيا لهم، وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل».

وفي هذه العبارة الاخيرة العبرة المطلوبة والفائدة الكبرى: فالعدل أساس، والمرجع هو العقل لا الهوى، وعند الفرنجة أشياء يقبلها ذوو العقول، فلم لاناخذ بها؟ هكذا سيكون كلام القارئ لرفاعة مع نفسه. بعبارة أخرى ان فى هذا النص الرائد ليس فقط دفاعا عن دستور الفرنسية لعام ١٨١٨، بل، وهو أهم بكثير، عرضا مجملا لنظام فى الحكم لا يقوم الا على العقل، نظام يرعى مصالح الرعية لانه يقيد تصرف الملك. ولا يمكن أن نشك فى أن الطهطاوى الذكى كان واعيا أن هذا الذى يتحدث عنه وهذه الطريقة التى يتحدث بها عنه، أن هذا وذاك شىء «ثورى» بالقياس الى أفكار أهل العصر السياسية، التى صنعتها وسهرت عليها مئات السنين من الاستبداد السياسى والايديولوجى تعاون خلالها الحاكم مع الكاتب، أو اشتغل هذا لذلك، من أجل محو كل امكان لمشاركة فعلية من «الرعية» فى شئون «الراعى»، التى هى لاشىء غير شئونهم. وها هو ذا مصرى يتحدث عن أن «الملك ليس مطلق التصرف»!

وربما كانت خطوة الطهطاوى التالية أخطر بكثير وأكثر جدة. ففى

النص الذى ذكرناه من قبل (٥) والمتضمن لتعريف «الشرطة» أى الدستور، هجوم ينبغى أن يدرك قارئنا مدى عنفه على عادات أهل العصر العقلية، فرمما كنا هنا أمام أول كتاب فى دارالاسلام يرضى بأشياء «ليست فى كتاب الله تعالى ولا فى سنة رسوله» (٦). ثورة فريدة وانقلاب لا سابق له! والأساس؟ الأساس هو البحث عن العدل والانصاف. والوسيلة؟ هى وسيلة العقل ونوره، وليس شيئاً آخر. ورغم أن كلمة «العقل» لا تذكر فى هذه السطور التى نعنيتها (من «والكتاب المذكور..» الى «والعدل أساس العمران») الا أنه «فى الجو»، فبعد ذكره فى آخر الفقرة السابقة على نصنا («وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل»، يقول الشيخ الرئيس الجديد: «ولندكر هنا نبذه مما قاله فيه أى فى العدل العلماء والحكماء أو فى هذه (٧)، وما الحكماء؟ هم الفلاسفة.

واذا راجع القارئ النص الذى نحن بسبيل الحديث عنه (٨) فانه سيدرك أن الطهطاوى كان يعى كل الوعى أن ما يخبر عنه وما يوافق عليه هو نفسه قد يصدم حساسية قرائه الدينية. ولكن ماذا فعل رفاة الماهر؟ انه لا يتراجع، بل يندفع الى قضايا جعل التراث منها أشياء شبه مقدسة، ويقلبها رأساً على عقب، وكل ذلك فى براءة مصطنعة (كما نعتقد) أو حقيقية، ويقول: نعم هناك أشياء لا توجد فى الشريعة الاسلامية، ولكن العقل لا ينكرها بل يقبلها، فلم لا نقبلها نحن أيضاً؟

واذا كان هناك دليل على «دهاء» الطهطاوى، فهو أنه هنا يجمع

(٥) «مخليص الابريز»، ص ٧٣.

(٦) نفس المكان.

(٧) نفس المكان.

(٨) نفس المكان.

فى نفس هذه السطور بين التحفظ والاحتياط من جهة، وبين الموافقة والتشجيع من جهة أخرى. ولكن الأساس يبقى دائما أساسا عقليا: فمقيار الحكم هو العدل، وأما باب الخروج الممكن والذي لا يذكره النص، فهو أن الشريعة لا يمكن أن تقبل الظلم. ولكن أساس المقيار الجديد، أى أساس العدل، سيكون علمانيا: «العدل أساس العمران»، وسيلاحظ القارئ أن هذه القضية كانت مقبولة فى الثقافة الإسلامية، فلها من هذه الجهة إذن مسحة، إن لم تكن دينية، فهى على الأقل «تقليدية»، ولكنها فى قلبها قضية علمانية.

ودليل آخر على تفضيله الهجوم على التراجع، أنه يذكر تأييدا لكلامه، ليس آيات، أو أحاديث، بل أقوالا قالها «العلماء والحكماء». ولكم كان هذا جديدا وتجديدا، فى وقت كان فيه المنطق البرىء نفسه متبها فى الازهر بأنه زيف عن الشريعة وضلال، وكان القول بأن «من تمنطق فقد تزندق» يؤخذ وكأنه مقدس.

وهكذا تجتمع فى فقرتين من صفحة واحدة من صفحات «تخليص الابريز» سمات، هن سمات جوهرية من عمل الطهطاوى كما بدأ فى هذا الكتاب العجيب وكما سيكون فى آخر ما كتب قبيل وفاته بشهور: دعوة للمصرى وللمسلم بعامة الى النظر بعين مفتوحة الى «الآخر»، والآخر هنا هو حضارة الغرب، ودعوة الى الاعجاب بجدير الاعجاب عنده، حتى ولو كان هذا «الآخر» هو الكافر المعاند، والاشارة بألفظ الطرق وأقلها ايلاما الى نظم جديدة للحكم وللتنظيم الاجتماعى، تقوم، ليس على التراث المبجل، بل العقل وعلى العقل وحده. وهذا يكون رفاعة رافع الطهطاوى أول المفكرين المصريين العلمانيين فى العصر الحديث.

وقد سبق أن اشرنا الى «تورية» مواد الدستور الفرنسى فى عين القارىء المصرى لرفاعة، فاذا كانت هذه المواد لا تثير عجباً فى نظر القارىء الفرنسى أو الانجليزى، فانها كانت عجباً أى عجب فى نظر صاحبنا المصرى الذى لم يكن يطرأ على خياله الممعن فى التحليق أنه يحق له المشاركة فى ادارة بلاده، لأنها كانت «أرض السلطان»، أو التطلع الى وظيفة من وظائفها العليا، فهى مقصورة على «الأتراك». وعلى هذا الضوء نفهم مدى جدة أحكام الشرطة الفرنسية ومدى الانقلاب الذى كان يمكن أن تحدثه قراءتها فى نفوس المصريين، وهى التى تضع فى مادتها الاولى مبدأ المساواة بين المواطنين، وتنص على أن «كل واحد منهم متأهل لاخذ أى منصب كان وأى رتبة كانت» (٩)، وتؤكد حقوق الافراد وحريتهم فى اطار القانون (١٠)، الى غير ذلك من البدع العجيبة.

ويتحدث الدستور الفرنسى عن ستة أمور: «حق الفرنساوية المنصوب لهم»، «كيفية ندير المملكة»، «ديوان رسل العمالات الذين هم وكلاء الرعية»، «الوزراء»، «طائفة القضاة»، «حقوق الناس التى يضمنها الديوان» (١١). وبعد الاتيان بنصوص المواد الاربعة والسبعين، يقوم رفاعة بالتعليق على أهمها (١٢).

وقد اشرنا الى ترتيب ظهور مفهوم الحرية، وأثبتنا النص الذى يعرفها بأنها «عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف».

ولكن الطريف حقا هو أن الطهطاوى هنا يضع ماء جديدة فى

(٩) «تخليص الابريز»، ص ٧٤.

(١٠) نفس المكان.

(١١) نفس المرجع، ص ٧٤ - ٧٩.

(١٢) نفس المرجع، ص ٨٠ وما بعدها.

ذلك الكأس القديم. فما معنى «العدل والانصاف» وهو التعبير الذى لا كته الألسن حتى أصبح مع المماليك والعثمانيين كالحزقة المهلهلة لا تفيد ولا تغنى من ظلم؟ يقول الطهطاوى فى معناه الجديد: «وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوى فى الاحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على انسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة» (١٣). وهذا النص بصبح رفاعة رافع الطهطاوى أول من تحدث فى العصر الحديث باللغة العربية عن «سيادة القانون»، ويكون تصوره للحرية تصورا قانونيا فى المحل الاول وسياسيا فى المحل الثانى، لأن هذه الحرية تخص سيادة القانون فى اطار العلاقة بين الحاكم و«الانسان» (ولاحظ أن رفاعة يستخدم هذه الكلمة وما كان أيسر عليه بحكم التعود أن يسرع الى لفظ «المحكوم»).

ويتأكد تفسيرنا هذا بالتعليق الذى يضيفه رفاعة بصدد المادة التاسعة، وهى التى تنص: «سائر الأملاك والاراضى حرم، فلا يتعدى أحد على ملك آخر» (١٤). فيقول هو: «وأما المادة التاسعة، فانها عين العدل والانصاف، وهى واجبة لضبط جور الاقوياء على الضعاف» (١٥)، فهنا أيضا يكون مركز «العدل والانصاف» هو سيادة القانون. وما هذه المادة فى الواقع الا قاعدة «حرية الملكية» وحرية النصرف فيها. وليس على القارىء الا أن يتذكر أن فلاحي مصر لن يعرفوا نظام ملكية اراضيهم ولن يمكن لهم النصرف فيها بالبيع أو التوريث الا بعد ما يقرب من أربعين عاما من تاريخ صدور كتاب رفاعة.

وقد رأينا مما سبق كيف اتحدت فكرة العدل بفكرة الحرية اتحادا

(١٣) نفس المرجع، ص ٨٠.

(١٤) «تخليص الابريز»، ص ٧٤.

(١٥) نفس المرجع، ص ٨٢.

وثيقا فى فكر رفاة وتعبيره. وهناك فكرة ثالثة ارتبطت بهما هي الاخرى
ومرت علينا كذلك، وهى فكرة منع الظلم أو «ضبط الجور». ومن الواضح
أن الطهطاوى رأى فى الظلم كل اعتداء على القوانين (القوانين العادلة
بالطبع)، فيكون منع الظلم واثبات العدل والنصرف بالحرية مفاهيم متداخلة
لا يقوم تاليها بدون سابقها.

وهو يعود الى مفهوم الظلم فى نهاية تعليقه على مواد الدستور
الفرنسى، وذلك بصدد دور المجلس الممثل للشعب، وهو «ديوان رسل
العمالات» ويقول عن أعضائه: «وهم وكلاء الرعية والمحامون عنهم حتى
لا تظلم من أحد.

وحيثما كانت رسل العمالات، قائمة مقام الرعية ومتكلمة على لسانها
كانت الرعية كأنها حاكمة نفسها، وعلى كل حال فهي مائعة للظلم
بنفسها، وهى آمنة منه بالكلية» (١٦).

وهنا أيضا، كما فى كل صفحة على التقريب تجد من رفاة الشىء الجديد
على الثقافة القائمة وقت كتابة كتابه: فقد كان المصريون والمسلمون
يوكلون أمر احقاق الحق وقع الظلم اما الى القضاء والقدر أو الى ذوق
الحاكم وحياته أو الى نزوة من كبير تجعله يرى نور العدل اللحظات. أما رفاة
الشوري فانه ينبه قومه الى نظام جديد: مانع الظلم عن الظلم عن الشعب
هو الشعب نفسه، والحاكم الحقيقى للشعب ينبغى أن يكون الشعب نفسه.
كان هذا عن المفهوم الاول الذى تظهر عليه «الحرية» فى
«تخليص الابريز فى تلخيص باريز»، وهى تظهر فيه مرتبطة بالعدل
والانصاف وبمعنى يجعلها المظهر الخارجى لمبدأ سيادة القانون. ولكن هناك

(١٦) نفس المكان.

تصورا ثانيا للحرية لا يلبث أن يظهر وفي الصفحات الاخيرة من ذات الفصل المخصص «لتدبير الدولة الفرنسية»، حين يتحدث رفاعه الطهطاوي عن «خلاصة حقوق فرنساوية الآن [١٨٣٤] بعد سنة ١٨٣١ من الميلاد وتصلح الشرطة»، وذلك على اثر ثورة ١٨٣٠ فى فرنسا. ففى هذا القسم، الذى يبدو أن رفاعه أضافه من غير شك بعد عودته الى القاهرة، شأن المقالة الخامسة بأكملها، فى هذا القسم تظهر حرية جديدة لم يسمع القوم بها من قبل وستكون هى محور الإهتمام خلال كل التطورات التالية على رفاعه وعلى عصر رفاعه.

يقول رفاعه عن الدستور الجديد: «وقد ضمنت الشريعة [أى القانون] لكل انسان التمتع بحريته الشخصية» (١٧). وهذه، فيما نظن، المرة الاولى فى العربية الحديثة التى يظهر فيها تعبير «الحرية الشخصية»، وسيظل مرتبطا فى استعماله الى يومنا هذا بالكلمة التى أطلقها رفاعه، ترجمة عن الفرنسية، ألا وهى كلمة «يتمتع»، وهى بحد ذاتها برنامج كبير. وإذا كان من الصحيح أن هذه الحرية الشخصية لا تزال ينظر اليها فى الاطار القانونى وبالمعنى المقيّد لهذا التعبير، حيث يستمر النص قائلا على الفور: «حتى لا يمكن القبض على انسان الا فى الصورة المذكورة فى كتب الاحكام، ومن قبض على انسان فى صورة غير منصوطة فى الاحكام يعاقب عقوبة شديدة» (١٨)، نعم هذا صحيح، ولكن تطور النص بعد ذلك يعطى أبعادا غير متوقعة عند القارئ المصرى المسلم الذى تربى على تقاليد الاستبداد والقهر. فما من شك أن كثيرا من القراء فتحوا أفواههم دهشة وعجبا، وربما

(١٧) «تخليص الابريز»، ص ٨٣.

(١٨) «تخليص الابريز»، ص ٨٣.

أضيف الخوف الى الدهشة والعجب، لأن الحرية قد تخيف، شأنها شأن المخاطرة، الا من كان حديد القلب، وقد كان رفاعة طالب الرفعة كذلك. فانظر اليه كيف يضيف على الفور: «ومن الأشياء التي تترتبت على الحرية عند الفرنسيات ان كل انسان يتبع دينه الذى يختاره يكون تحت حماية الدولة، ويعاقب من تعرض لعابد فى عبادته، ولا يجوز وقف شىء على الكنائس، أو اهداء شىء لها الا بأذن صريح من الدولة، وكل فرنساوى له أن يبدى رأيه فى مادة السياسات، أو فى مادة الأديان بشرط ألا يخل بالانتظام المذكور فى كتب الأحكام. كل الأملاك على الاطلاق حرم لا تهتك، فلا يكره انسان أبدا على اعطاء ملكه الا لمصلحة عامة، بشرط أخذه قبل التولية قيمته، والمحكمة هى التي تحكم بذلك» (١٩).

وكم من الحريات فى هذه السطور! فانك واجد أول تعبير فى اللغة العربية الحديثة عن «حرية الاعتقاد»، ثم ستجد تعبيراً عن الحرية السياسية وآخر عن حرية الرأى، حتى فى الأديان، وستجد أخيراً تعبيراً جديداً عن حرية الملكية. وهكذا يغتنى مفهوم الحرية وتتعدد جوانبه، وينطلق من ميدان سلبي، هو رفض الاعتداء على الانسان، الى آخر ايجابى، هو الاستمتاع الفعال باطلاق الرأى فى السياسة وبحرية الاعتقاد الدينى، ولا تنحصر الحرية فى ميدانها المادى، ميدان العلاقات بين الناس وحقوق التملك، بل تنطلق الى ميدان سمه ان شئت «بالروحي» أو العقلى، وهو ميدان حرية الاعتقاد وحرية الرأى. وهكذا نكون هنا بازاء أول تعبير واضح فى تاريخ العربية الحديث عن حقوق «الشخص» الانسانى من حيث هو كيان مستقل قائم بذاته. وهذا يتأكد مكان الطهطاوى كأول

(١٩) نفس المكان.

مفكر علماني في مصر والعالم الاسلامي الحديث.

وقد سبق لنا أن أثرنا من قبل السؤال الخاص بمكان السياسة في كتاب مثل هذا مخصص للحديث عن احدى الرحلات، وألحنا الى أن قصد الحديث عن السياسة كان جوهرها، ولا يؤيد هذا التفسير شيء قدر ما يؤيده المقالة الخامسة في الكتاب التي أضيفت أو اقحمت اقحاما على خطة الكتاب الأصلية، من أجل أن يذكر الطهطاوي لقائه أحداث «الفتنة» التي قامت في فرنسا عام ١٨٣٠ وانتهت بعزل الملك.

وكان المؤلف، كما رأينا للتو، قد أعطى قارئه بالفعل في نهاية الفصل الثالث من المقالة الثالثة خلاصة نتائج تلك الاحداث كما انعكست على «تصليح» الشرطة في ١٨٣١، ولكن ها هو يعود مرة أخرى في مقالة أخيرة (٢٠) تحتوي على سبعة فصول ليقص على القارئ، في تلذذ واضح بمآل ملك الطغيان، ما دار في تلك السنة حتى عزل الملك شارل العاشر جزاء ارادته الافتئات على الحريات.

والحق أنه ليس من قبيل المصادفة، فيما نظن، أننا نجد في هذه المقالة الجديدة المضافة بعد تأمل سنين، اننا نجد تصورا جديدا للحرية يذهب، على المستوى السياسي، أبعد بعيدا مما كان يذهب اليه التصور «القانوني» الاول للحرية. فالحرية كما تعرضها المقالة الخامسة لم تعد مجرد المقابل «للعادل والانصاف» الاسلاميين، بل تصبح شيئا أخطر من ذلك بكثير، وعلى المستوى السياسي والقومي وليس فقط على مستوى المعاملات، بين الأفراد: انها الآن تعني رفض حكم الاستبداد وتعني المناداة، في صورتها

(٢٠) «تخليص الأبريز»، ص ١٦٧ - ١٨٨.

القصوى، بشىء كان لاشك عجباً فى أذن المؤمنين الطائعين الخاضعين لحكم الطغاة وكأنه قضاء وقدر لا سبيل الى تغييره، ذلك هو «أن يكون الحكم بالكلية للرعية، ولا حاجة الى ملك أصلاً» (٢١).

ذلك أن رفاة قسم الفرنساوية الى «فرقتين أصليتين» فى ميدان المواقف السياسية : «وهما الملكية والحرية. والمراد بالملكية اتباع الملك القائلون بأنه ينبغى تسليم الأمر لولى الأمر من غير أن يعارض فيه من طرف الرعية بشىء. والأخرى تميل الى الحرية بمعنى أنهم يقولون لا ينبغى النظر الا الى القوانين فقط، والملك انما هو منفذ لاحكام على طبق ما فى القوانين فكأنه عبارة عن آلة.

ولاشك أن الرأيين متباينان فلذلك كان لا اتحاد بين أهل فرنسا لفقد الاتفاق فى الرأي والملكية أكثرهم من القسوس واتباعهم وأكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعية. فالفرقة الاولى : تحاول اعانة الملك والاخرى ضعفه واعانة الرعية. ومن الفرقة الثانية طائفة عظيمة تريد أن يكون الحكم بالكلية للرعية ولا حاجة الى ملك أصلاً ولكن لما كانت الرعية لا تصلح أن تكون حاكمة ومحكومة وجب أن توكل عنها من تختاره منها للحكم، وهذا هو حكم الجمهورية، ويقال للكبار مشايخ وجمهور.

وشريعة الاسلام التى عليها مدار الحكومة الاسلامية مشوبة بالانواع الثلاثة المذكورة لمن تأملها وعرف مصادرها ومواردها فعلم من هذا أن بعض الفرنساوية يريد المملكة المطلقة وبعضهم يريد المملكة المقيدة

(٢١) «تخليص الابريز»، ص ١٦٧.

بالعمل بما في القوانين وبعضهم يريد الجمهورية».

ومن البين لمن يرى أن رفاعة يعارض ضمنا فريق «القسوس وأتباعهم»، ويناصر قضية «أغلب الرعية»، التي هي قضية «الفلاسفة والعلماء والحكماء»، وهم فئة يتحدث عنها الطهطاوى على طول كتابه حديث الاعجاب. وهنا أيضا يتأكد أننا بازاء أول مفكر علمانى مصرى حديث.

والسؤال الذى لا بد من وضعه هو: فى فريق الحرية، هناك طائفتان، العظمى منها «تريد أن يكون الحكم بالكلية للرعية، ولا حاجة الى ملك أصلا، أى تريد «الجمهورية»، فهل ينحاز رفاعة الى هذا الفريق الجمهورى؟. وواضح أنه من الصعب علينا أن نكشف عن اختياراته من خلال بضعة سطور، ولكن الذى يجعلنا نميل الى أنه يفضل طائفة الجمهورية هو وصفه لها بأنها «طائفة عظيمة»، ففى هذا اللفظ وحده تمجيد لها، وان كان يمكن لرفاعة أن يدافع ضد من قد يهاجمه من أعوان الوالى بأنه يقصد وحسب أنها طائفة كبيرة العدد.

ولكن هناك دليلا ثانيا على ميله هذا، ولعله أن يكون أقوى فبعد سطور قليلة يضيف: «وشريعة الاسلام التي عليها مدار الحكومة الاسلامية مشوبة بالانواع الثلاثة (٢٢)، ويقصد بالثلاثة : أنصار «تسليم الامر لولى الامر» أى الحكم المطلق (وكان هذا حال محمد على فى مصر)، وأنصار الحرية، الذين يقولون ان الملك آلة أو وسيلة فقط والمهم هو النظر الى القوانين، ثم أخيرا الفريق الثانى من أنصار الحرية يرفضون وجود الملك

(٢٢) «تخليص الابريز»، ص ١٦٧.

بالكلية. ففي هذا السطريبرر رفاعه الطهطاوى الامكان الثالث نفسه، وذلك بأن له فى الشريعة الاسلامية أصلا.

وهكذا نشاهد لأول مرة فى تاريخ الفكر الاسلامى الحديث محاولة لاعادة تفسير الشريعة بحيث يظهر أنها تقبل عزل الملك واقامة الجمهوريات. وهذا هو الشكل الاقصى من أشكال مذهب الحرية (٢٣)، والذي يمثل اليسار السياسى، بينما حزب الحرية القابل للملكية سيمثل الوسط، وأما حزب الملكية القائلين بالألأ يعارض الملك فى أمر الحكم من طرف الرعية بشىء، فانه سيكون حزب اليمين. وهذا نفسه هو ما يقصده الطهطاوى حين يتحدث عن هذه الاحزاب الثلاثة ويقول: «فعلم من هذا أن بعض الفرنساوية يريد المملكة المطلقة، وبعضهم يريد المملكة المقيدة بالعمل بما فى القوانين، وبعضهم يريد الجمهورية» (٢٤).

وطريقة العرض الطهطاوية هنا تتبع نفس الشكل الذى رأيناه مطبقا من قبل فى تعريف الحرية: فالذى يأتى أولا هو وضع الفكرة ثم يتبع ذلك بالاشارة الى نظم أو مفاهيم اسلامية مقابلة لها، بعد أن تكون هذه النظم أو المفاهيم قد أعيد تقويمها أو أعيد تفسيرها، حتى ولو كان ذلك ضمنيا.

ونرى من كل هذا أن الطهطاوى رأى الحرية مركزا للنظام

(٢٣) يقول رفاعه فى ص ١٨٦: «وبعد تولية هذا الملك الجديد ظهرت عدة تعصبات عظيمة، منها من يريد عزله ونصب الجمهورية لعدم اكتفائه بالحرية وطلنه أزيد من ذلك».

(٢٤) «تخليص الابريز»، ص ١٦٧. و يقول رفاعه ص ١٧٧: «الملكية يجلسون فى الجهة اليمنى والحريون فى الجهة اليسرى والتابعون لآراء الوزراء فى الجهة الوسطى».

السياسى الفرنسى وأنها هى «مقصد رعية فرنساوية» (٢٥)، كما أن السبب المباشر لعزل شارل العاشر هو الدفاع عنها، حيث حاول هذا الملك أن يضع نهاية لحرية التعبير وحرية الصحافة بوجه أخص. يقول رفاعه: «قد سبق لنا من القوانين السالفة فى الكلام على حقوق فرنساوية فى المادة الثامنة أنه لا يمنع انسان فى فرنسا من أن يظهر رأيه ويكتبه ويطبعه بشرط ان لا يضر ما فى القوانين، فان اضربه أزيل فلما كانت سنة ١٨٣٠ وإذا بالملك قد اظهر عدة أوامر منها النهى عن أن يظهر الانسان رأيه وان يكتبه أو يطبعه بشروط معينة، خصوصا للكا ريطات، اليومية فإنه لابد فى طبعها من أن يطلع عليها أحد من طرف الدولة، فلا يظهر منها الا ما يريد اظهاره مع أن ذلك ليس حق الملك وحده، فكان لا يمكنه عمله الا بقانون. والقانون لا يصنع الا باجتماع آراء ثلاثة: رأى الملك ورأى أهل ديوانى المشورة، يعنى ديوان البير وديوان رسل العمالات. فصنع وحده مالا ينفذ الا اذا كان صناعه مع غيره.. وهذا كله على خلاف القوانين». وبعد أن يسرد رفاعه الطهطاوى ما حدث من اجراءات أخرى قام بها الملك وردود أفعاله عند المناصرين «لمذهب الحرية»، يقول: «فعاد عليه مافعله بنقيض مراده، وبنظير ما نواه لأضداده، فلو أنعم فى اعطاء الحرية، لأمة بهذه الصفة حرية، لما وقع فى مثل هذه الحيرة، ونزل عن كرسية فى هذه المحنة الاخيرة، لاسيما وقد عهد فرنساوية بصفة الحرية وألفوها، واعتادوا عليها، وصارت عندهم من الصفات، النفيسة (٢٦).

و يبين وصف الطهطاوى لاحداث تلك الفتنة أن الحرية مرتبطة

(٢٥) «تخليص الابريز»، ص ١٧٠.

(٢٦) «تخليص الابريز»، ص ١٧٢.

بالدستور، وأن بقاء الحرية رهن باحترام «الشرطة»، وانظر اليه وهو ينقل الى القارىء صياح الفرنساوية: «السلاح! السلاح! أدام الله الشرطة، وقطع دابر الملك!» (٢٧). ونبين طريقة هذا الوصف أن الفتى المصرى يقف فى صف التأثيرين وأنه يدين الملك. فعندما «أخذت الرعية الاسلحة من السيوفية بشراء أو غصب، وأغلب العملة والصنائعية، خصوصا الطباعين، هجموا على القرقولات وخانات العساكر، وأخذوا منها السلاح والبارود، وقتلوا من فيها من العساكر، وخلع الناس شعار الملك من الخوائيت والمحال العامة... وكسروا قناديل الحارات، وقلعوا بلاط المدينة، وجمعوه في السكك المطروقة، حتى يتعذر مشى الفرسان عليه» (٢٨)، نقول عندما حدث ذلك، وقد رآه رفاة الطهطاوي رأى العين في باريس، «أمر [الملك] بجعل المدينة محاصرة حكما وجعل قائد المعسكر أميرا من أعداء الفرنساوية مشهورا عندهم بالخيانة لمذهب لخيانة لمذهب الحرية، مع أن هذا خلاف الكياسة والسياسة والرياسة فقد دهم هذا على أن الملك ليس جليل الرأي، فانه لو كان كذلك لأظهر امارات العفو والسماح فان عفو الملك أبقى للملك. ولما ولى على عساكره الا جماعة عقلاء احبابا له وللرعية غير مبغضين ولا أعداء، ولكن أراد هلاك رعاياه حيث نزلهم بمنزلة أعدائه».

وقد كان هدف رفاة من كل هذه الأوصاف أن يخرج القارىء بالعبارة الكبرى التي كان قد سبق أن أثبتها فى فصل «تدير الدولة الفرنسية»، ألا وهي أن «الملك ليس مطلق التصرف» (٢٩). وقد كانت نهاية أحداث العصيان ضد الملك شارل العاشر هي إعادة احترام الشرطة،

(٢٧) «نفس الوضع».

(٢٨) نفس المكان.

(٢٩) «تخليص الابريز»، ص ٧٢.

وتعديلها، والعودة الى نظام احترام القوانين. فيقول قسم الملك الجديد، «لويز فيليب»: «أشهد الله سبحانه وتعالى على أنني أحفظ مع الامانة الشرطة المتضمنة لقوانين المملكة مع ما اشتملت عليه من الاصلاح الجديد المذكور في الخلاصة، وعلى أنى لا أحكم الا بالقوانين المسطورة وعلى طريقها، وأن أعطى كل ذي حق حقه بما هو ثابت في القوانين وأن أعمل دائما على حسب ما تقتضيه مصلحة الرعية الفرنسية وسعادتها وفخرها».

أشرنا من قبل الى ملاحظة الطهطاوي، وهي تتكرر عنده، أن الفرنسية تساوية يحلون الحرية مكانا عليا، وأنها أصبحت لهم عادة، وأنهم بها حريون. وهذا الامر كان عنده ذا أهمية مركزية، حتى أنه يعود اليه مرة أخيرة في «الخاتمة»، وهنا أيضا، على ما يبدو لنا، لكي يؤكد أهمية الحرية، ولكي يقرها الى قبول قرائه، والوسيلة هنا أيضا العثور على وسيط. يقول: «لم يبق علينا.. الا ذكر خلاصة هذه الرحلة، وما دقت فيه النظر وأمعننت فيه الفكر، فأقول: ظهر لي بعد التأمل في آداب الفرنسية وأحوالهم السياسية، أنهم أقرب شبا بالعرب منهم للترك، ولغيرهم من الأجناس، وأقوى مظنة القرب بأمور، كالعرض والحرية والافتخار. ويسمون العرض شرفا، ويقسمون به عند المهمات... الخ (٣٠). فالوسيط هنا هو حب العرب العرباء للحرية، وللغارىء الذي تعود ألا يفعل شيئا الا تقليدا أن يأخذ من هذا ما فيه من عوامل التحبيذ والتشجيع:

«وأما الحرية التي تتطلبها الافرنج دائما، فكانت من طباع العرب في قديم الزمان، كما تنطق به المفاخرة التي وقعت بين النعمان بن المنذر ملك العرب وكسرى ملك الفرس...» (٣١)

(٣٠) نفس المرجع، ص ٢١٢.

(٣١) «تخليص الابريز»، ص ٢١٥.

ولا يقتصر الطهطاوي على اجمال سريع، بل يفصل القول في هذه الصفات الثلاثة: العرض والحرية والافتخار، التي تقرب فرنساوية من العرب وتبعدهم عن الترك، ويذكر هنا أطرافاً من أقوال العرب وغيرهم وحكاياتهم.

وأهم ذلك كله خبر عمر بن الخطاب مع المصري الذي جاءه يشكو اليه ابن عمرو بن العاص، وسنأتى هنا على ذلك الخبر، لأن نص الطهطاوي يفتح سلسلة طويلة من الاشارات، سيتكرر ورودها عند التالين على رفاة، الى عمر الخليفة العادل الحريص على الحرية: و«عن أنس بن مالك رضى الله عنه، قال: حضر رجل من أهالى مصر الى عمر بن الخطاب، وجعل يشكو من عمرو بن العاص فقال: يا أمير المؤمنين، ان هذا مقام العائذ. فقال عمر: لقد عذت، فما شأنك؟ قال تسابقت بفرسى أنا وابن عمرو بن العاص، فسبقته، فحمل على بسوط فى يده، ويقول لي انا ابن الاكرمين، وبلغ ذلك لعمرو بن العاص، فخشى أن آتيك لاشتكي ولده وحبسنى، فتفلت من الحبس، وهنا أنا قد أتيتك. قال: فكتب كتاباً: من عمر بن الخطاب الى عمرو بن العاص، انه اذا أتاك كتابي هذا فاحضر الموسم، يعنى الحج، أنت وابنك.. فلما حضر عمرو بن العاص وابنه الحج، وجلس عمر بن الخطاب وجلسوا بين يديه، وشكى المصري كما شكى أول مرة، فأوماً عمر بن الخطاب، وقال له: خذ الدرة وانزل بها عليه... فدنا المصري من ابن عمرو بن العاص ونزل بها عليه.. وعمر رضى الله عنه يقول: اضرب ابن الأكرمين. قال: عمرو بن العاص: قد شفيت يا أمير المؤمنين... ثم التفّت عمر بن الخطاب رضى الله عنه وقال لعمرو بن

العاص: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟» (٣٢).

والحق أن أهمية هذا النص لا تقوم وحسب في أنه شاهد على أن الحرية من عناصر التراث الاسلامي، وفي عصره الاول، بل وكذلك لأنه يعطى لكلمة «الحرية» معنى قويا: فمعناها هنا أنها الحق في الكرامة الانسانية وفي المساواة، وهذا الحق حق طبيعي ولكل البشر. وابتداء من هذه اللحظة التي بعث فيها رفاة المصري خبر الخليفة عمر من رقدته في عصور الاستعباد، سيأخذ المصريون شيئا فشيئا في النظر الى الحرية كصفة لا تفرق عن صفة البشرية للانسان.

«تخليص الابريز» وأهميته:

هذه هي الأفكار الاساسية التي أتى بها عن الحرية أول كتاب عصري في تاريخ مصر واللغة العربية في العصر الحديث. وقد سبق لنا أن نوهنا بأهمية كتاب «تخليص الابريز في تلخيص باريز»، و يبقى هنا أن نؤكد على أن هذه «الرحلة» ليست مجرد مذكرات عن مشاهد رآها الكاتب، وأنها ليست كذلك مجرد دراسة في عادات شعب من الشعوب ونظمه وأفكاره. فالواقع أنه يقف خلف كل ما في الكتاب من أوصاف لأماكن أو لبشر أو أحداث، يقف مقصد محدد نستطيع وضعه في الصيغة التالية: «هذا نموذج، فاتبعوه ما استطعتم»، والنموذج هو النظام الفرنسي والمحاطبون هم المصريون والمسلمون بعامة. والقارئ للكتاب يحس بهذا المقصد وراء كل صفحاته بشكل ضمني، ولكنه أحيانا ما يظهر ويتحدد بشكل صريح مميز.

(٣٢) المرجع السابق، ص ٢١٨ - ٢١٩.

فمنذ السطور الاولى من فاتحة الكتاب، يؤكد رفاعه الطهطاوي
كما رأينا أنه قام بتقييد «رحلة صغيرة، نزهتها عن خلل التساهل والتحامل،
وبرأتها عن زلل التكاسل والتفاضل، ووشحتها ببعض استطرادات نافعة،
واستظهارات ساطعة، وانطلقتها بحث ديار الاسلام على البحث عن
العلوم البرانية والفنون والصنائع. فان كمال ذلك ببلاد الافرنج أمر ثابت
شائع. والحق أحق أن يتبع. ولعمرك الله اننى مدة اقامتى بهذه البلاد في
حسرة على تمتعها بذلك وخلو ديار الاسلام منه. واياك أن تجد ما أذكره لك
خارجا عن عادتك، فيعسر عليك تصديقه، فتظنه من باب الهذر والخرافات،
أو من حيز الافراط والمبالغات. فبالجملة فبعض الظن اثم والشاهد يرى ما لا
يراه الغائب» (٣٣).

وينص الطهطاوي مرة أخرى على أنه يريد وضع نموذج جديد
للحكم وللتنظيم الاجتماعى، وفي هذه المرة يكون صريحا شديد الصراحة.
فيقول في أول فصل «تدبير الدولة الفرنسية»: «ولنكشف الغطاء عن تدبير
الفرنساوية، ونستوفى غالب أحكامهم، ليكون تدبيرهم عبرة لمن اعتبر» (٣٤)
فهذا يكون مقصد الكتاب كله هو هذا: تقديم نموذج جديد من أجل
التغيير، «لأن الحق أحق بأن يتبع» (٣٥).

ولكن قد يقول قائل: نعم، ربما احتوى «تخليص الابريز» في
تلخيص باريز» على أفكار ومواقف هي في ذاتها على جساسة عظيمة،
ولكن هل لها تأثير فعلي؟ وما الدليل على ذلك غير ادعاءات الكتاب
وأكثرها لا يزيد على أصوات تطلق في الهواء؟ والحق أن هذا التساؤل له ما

(٣٣) «تخليص الابريز»، ص ٤.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٧١.

(٣٥) نفس المرجع، ص ٤.

يسبره، خاصة وأن أهمية كتاب ما هي في الحق أهميتان: في ذاته وفي عقول الآخرين، بل إن أهميته في كلتا الحالتين تقوم على أن يقرأه قارئ، أي على الغير. ولن يكون من السهل تتبع تأثير كتاب رفاعة الاول الذي صدر عام ١٨٣٤، ومع ذلك فانه أمر ممكن. ولن نستطيع هنا القيام بهذا البحث، الذي يتطلب مراجعة كل الانتاج المكتوب في مصر وفي غيرها وربما كان جزء منه كبير بعيدا عن الأيدي يرقد في تراب الالهال، ولهذا فاننا سنكتفى بالإشارة الى وقائع ثلاث ثابتة تبعدنا عن مجال الاحكام الجزافية أو التقديرات الذاتية، وتساعدنا على الحصول على تصور تقريبي، وان يك متينا، لمدى أهمية كتاب الطهطاوي وتأثيره في الوعي المصري في عصر رفاعة ذاته وبعده بقليل.

(١) الواقعة الاولى أن محمد علي نفسه، والي مصر، قرأ الكتاب قبل نشره بناء على تزكية من الشيخ حسن العطار شيخ الازهر، وأمر بطبعه بل وأصدر أمره بقراءته في قصوره وتوزيعه على الدواوين والمواظبة على تلاوته والانتفاع به في المدارس المصرية، بل انه أمر بعد ذلك بترجمته الى التركية حيث ظهر في مطبعة بولاق المصرية عام ١٨٣٩ تحت عنوان «سفارت، نامه رفاعة بك».

(٢) طبع الكتاب مرتين في حياة مؤلفه، مما يدل على الاقبال عليه. الأولى كانت في عام ١٨٣٤ كما نعرف، والثانية في عام ١٨٤٩. ويبدو أن عادة مطبعة بولاق كانت طبع ألف نسخة من كل كتاب تنشره، فاذا انتبهنا الى أن معظم هذه النسخ كان يبقى في مكاتب المدارس، أدركنا أن دائرة انتشار كتاب «تخليص الابريز» كانت أوسع بكثير من عدد نسخه المطبوعة. وعلى أية حال فان الاقبال على الكتاب كان فيما يبدو

قويا حتى أنه طبع مرة ثالثة في عام ١٩٠٥، أي بعد اثنتين وثلاثين عاما من وفاة مؤلفه.

(٣) ولا شك أن الكتاب ذاته، من حيث هو كيان مادي مستقل بعد طبعه، قد كان له تأثير كبير، ولكن الكتاب ينتشر مع مؤلفه ومن خلال مؤلفه من حيث هو أفكار، ونستطيع أن نقول في اطمئنان ان فردا واحدا في تاريخ الفكر المصري الحديث لم يتح له عدد من التلاميذ المباشرين قدر ما أتيسح لرفاعة الذي اشتغل بالتعليم وبالصحافة وبالترجمة وبالإدارة ما يزيد على الأربعين عاما بعد عودته من باريس، ولا شك أنه أثربشخصه في كل هذه المناحي تأثيرا لا يقل عن تأثير الكتاب المادي، بل قد يزيد. ويمكنك أن تتصور بغير خطأ ممكن أن القسم الأكبر من المصريين الذين دخلوا المدارس الحديثة بين عامي ١٨٣١ و ١٨٨٠ هم من تلاميذ رفاعة المباشرين أو غير المباشرين عن طريق من تخرجوا على أيديه، هذا اذا لم نأخذ في حسابنا قراءه خارج هذه الحلقة، ولا شك أنهم كانوا كثيرين، ومنهم مثلا الشيخ محمد عبده الذي قضى شهورا يتردد على مكتبة رفاعة الطهطاوي الشخصية في داره، حوالي عام ١٨٧٩ (٣٦).

(٣٦) «تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده»، الذي نشره الشيخ محمد رشيد رضا، الجزء الأول، ص ٩٧٦، القاهرة، سنة ١٩٣١.

الحركة في مناهج الالباب والمرشد الامين

خلال أكثر من أربعين تلت عودته الى أرض الوطن مصر (١٨٣١)، سيكون رفاعة رافع الطهطاوي مدرسا ومديرا للمدارس وصحفيا، ولكنه سيكون على الأخص المترجم الذي لا يمل والمشرف على ترجمات تعد بالمئات، وقد تصل الى الألفين. وقد عرف في حياته زوال الخطوة عند الحاكم بل وغضبه عليه الى حد النفي الى السودان، وهو ما فعل معه عباس الاول حين أرسله مديرا لمدرسة ابتدائية في الخرطوم، وبقي هناك (١٨٥٠ - ١٨٥٤) حتى ارتقى سعيد أريكة الحكم، وقد رأى البعض أن نفيه متصل باعادة طبع «تخليص الابريز» للمرة الثانية، «اذ لا يخفى أنه طبع للمرة الثانية سنة ١٢٦٥ هـ ١٨٤٩ م أي في أوائل عهد عباس باشا، والكتاب... يحوى آراء ومبادئ لا يرغب فيها الحاكم المستبد، وعباس باشا الاول كان في طبعه مستبدا غشوما. فلا بد أن الوشاة قد لفتوا نظره الى ما في كتاب رفاعة بك مما لا يروق لعباس، فرأى أن يبعده الى الخرطوم ليكون السودان منفي له. ولا غرابة في ذلك، فلو أن هذا الكتاب ظهر في تركيا على عهد السلطان عبد الحميد لكان من المحقق أن يكون سببا في هلاك صاحبه.» (١)

كذلك فانه اختفى فترة عن مسرح العمل الحكومي في نهاية عصر سعيد وأوائل عصر اسماعيل (ما بين ١٨٦١ و ١٨٦٣) بعد الغاء المدرسية

(١) عبد الرحمن الرافعي، «عصر محمد علي»، الطبعة الثالثة، ٥١٨، القاهرة، سنة

الحربية بالقلعة التي كان سعيد عينه ناظرا عليها، ثم عاد الى المناصب والحياة العامة حين جعله اسماعيل ناظرا لقلم الترجمة.

الطهطاوي والصحافة:

ولكن الطهطاوي المترجم ليس هو الذي يهمننا هنا، بل رفاة المؤلف صاحب الرأي ومقترح الأفكار. واذا أردنا متابعة جهوده من هذه الزاوية فأننا نقفز على الفور من عام ١٨٣٤ الى ١٨٦٩ ثم الى ١٨٧٢ وهما سنتي ظهور مؤلفيه الكبيرين: «مناهج الالباب المصرية في مباهج العلوم العصرية» و «المرشد الأمين للبنات والبنين». ومع ذلك فان الطهطاوي المؤلف ظهر خلال الفترات، الفاصلة بين هذه التواريخ من خلال مقالات، في الصحف والمجلات، وأهمها «الوقائع المصرية» التي عمل فترة رئيسا لتحريرها و«روضة المدارس» التي رأس تحريرها منذ انشائها ايضا عام ١٨٧٠، أي قبل وفاته بثلاث سنوات، وسنة تسعة وستون عاما. ونكتفي هنا بأن نضع بين يدي القارئ أطرافا من أول دراسة تخرج في صحيفة سيارة بالعربية وتتناول الفهم المصري للسياسة وتميز بين أنواع الحكومات. فيقول رفاة الطهطاوي في مقال بعنوان «تمهيد» في العدد رقم ٦٢٣ (عام ١٨٤٢) من «الوقائع المصرية» (٢): «كان الذين في زمن الحجاج اذا أصبحوا يتساءلون: من قتل البارحة، ومن صلب، ومن جلد، ومن قطع؟ ... ولما ولى عمر بن عبد العزيز كان الناس ينساءلون: كم تحفظ من القرآن؟ ومتى تختم؟.. والآن يتساءلون على أحوال الدول، داخلية أو

(٢) عبد اللطيف حمزة، «أدب المقالة الصحفية»، الجزء الأول، ص ١١٧ - ١١٩،

ويحوى هذا الكتاب معظم مواد العدد المتاراليه (ص ١١٢ - ١٢١).

خارجية، من جهة ادارتها وسياستها، وما فيها من التولية والعزل ونحو ذلك. وهذا ما يسمى بالبوليتيقيا. والمتكلم في شأن ذلك يقال له بوليتيقي. فما كان بين الدول والملل يقال له بوليتيقا خارجية. وما كان في دولة واحدة، مما يتعلق بانتظامها وتديرها، يقال له بوليتيقا داخلية..»

ثم أن الحكومة مقسمة أربعة أقسام. ديمقراطية وأرستقراطية ومونارخية ومختلطة أي مركبة. فان كان الحكم صادرا من غير واسطة عن الملة المحكومة، فالحكومة «ديمقراطية» يعنى جمهورية أهلية. واذا كان الحكم صادرا من عدة حكام في الملة، مستخرجين من أكابرها وصدورها فالحكومة أرستقراطية، أي صادرة عن أشرف البلاد وكبرائها، وهي أيضا نوع من أنواع الجمهورية. واذا كان الحكم في يد واحد فقط، فالحكومة مونارخية، أما واحدة الحاكم: ملوكية كانت أو سلطانية، وحكم الملك أو السلطان اما ان يكون مقيدا أو مطلق التصرف، فالمقيد هو أن يكون الملك لا يحكم الا بقوانين المملكة التي انخط عليها لقرار ولا يخذشها بنفسه. ولا يخرج منها الى ارادته.

«وأما مطلق التصرف فهو الفاعل المختار، الذي تكون ارادته فوق قوانين المملكة يعنى يرخص له أن يهتك حرمة القوانين من غير معارض. فاذا انضم بعض هذه الاحكام الى بعض، كانت الحكومة مختلطة مركبة، وأغلب ممالك أوربا مقيدة التصرف، وفيها من هو مطلق التصرف، يعنى يستقل بترتيب القوانين بنفسه مع من يختاره للمشورة من أعيان دولته».

«والا فرنج يعدون الحكومات، الاسلامية من قبيل مطلقات التصرف. والحال أنها مقيدة أكثر من قوانينهم، فان الحاكم السياسي لا يخرج أصلا عن الأحكام الشرعية، التي هي أساس للقوانين السياسية».

«ولا تساع الشريعة المحمدية، وتشعب ما يتفرع عن أصولها من

الفروع ظن من لا معرفة له، أن ما يفعله حكام الاسلام لا وجه له في الشرع، وقل أن يقدم ملك اسلامي على ما يخالف صراحة كتاب الله وسنة رسوله. وقال بعضهم لولا ولى الامر لما قدر العالم على نشر علمه. ولا الحاكم على انفاذ حكمه، ولا العابد على عبادته، ولا الصانع على صناعته، ولا التاجر على تجارته، ولا الزارع على زراعته، ولا نقطعت السبل، وتعطلت الشغور، وظهرت المصائب والشور، ولكن من لطف الله تعالى بعباده، ورأفته ببلاده، أجرى عادته وحكمته في كل زمان، أن ينصب لبريته في الأرض ولى الامر، لينصف المظلوم من الظالم، ويردع أهل الفساد عن المظالم، ويصنع للرعية جميع المصالح، ويقابل كل أحد بما يستحقه من صالح وطالح».

«ولما كان ذلك لعمارة البلاد، وحفظ منهج العباد، كفى شرفا وفضلا للسلطنة الشريفة. وفي الاحتياج اليها قال تعالى «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض. ولكن الله ذو فضل على العالمين».

والاشارة في ذلك الى الذين بهم الدفع، ومنهم النفع، وهم ولاة الأمور. «اي ولولا ردع الملوك لتغالبت الناس، وتهارجت» وطمع بعضهم في بعض، واستولى الاقوياء على الضعفاء، وتمكن الاشرار من الاخيار، فيضطرون الى التشرد والتفرد. وفي ذلك خراب البلاد، وفناء العباد. ولأن الجنس الانساني مضطر الى التآلف والتجمع في اتمام معيشته، وانتظام حال نفسه، فيحتاج الى سياسة تقيم أمره على الاستقامة، وقد شبه بعض الفضلاء الملك بالروح، والرعية بالجسد. ولا قوام للرعية الا بالملك، كما لا قوام للجسد الا بالروح.

و ينبغي له أن يكون منزلها عن خمس خصال «..... الخ

كتابان جديدان:

وفى عام ١٨٦٩، وعمر رفاعه ثمان وستون سنة، يخرج لنا هذا الصعيدي النشط كتابا هو ثمرة تأمله خلال كل حياته حول طرائق تعديل النظم والعقلية المصرية، ويسميه «مناهج الألباب المصرية الى مباهج العلوم العصرية»، أو كما قد نقول اليوم: طريق المصريين الى دخول باب العصر الحديث. ويتضح من محض العنوان أنه كتاب برنامج بأدق المعاني، لانه لا يصف الواقع بل يقترح الطريق الجديد.

ولا يهدأ هذا المصري وفيه طبع حب العمل والبناء، فبعد سنوات ثلاث، ها هو يخرج كتابا جديدا يكتبه تلبية لطلب من ديوان المدارس، ويعنونه «المرشد الامين للبنات والبنين»، وسيستخدم هذا الكتاب ككتاب للقراءة في المدارس الحكومية. وهو من هذه الناحية كتاب مدرسي، وفي قسمه الأكبر هو كتاب في التربية الوطنية. ويبدو أن كتاب «المرشد» هذا عرف نجاحا سريعا، لأنه أعيد طبعه في عام ١٨٧٥، أي بعد ثلاث سنوات من الطبعة الاولى وبعد سنتين من وفاة المؤلف، وأشرف على طبعته الثانية ولد المؤلف، علي فهمي بك رفاعه. أما «المناهج»، فان طبعته الثانية ستتأخر كثيرا ولن تظهر الا في عام ١٩١٢، وعلى أية حال فان هذا التاريخ ذاته يدل على استمرار ذكرى رفاعه وعلى امتداد تأثيره أربعين عاما على الأقل بعد وفاته.

واذا كان «تخليص الابريز» هو يقينا أعجب كتاب ظهر في تاريخ المطبعة العربية في القرن الميلادي الماضي وأطرف كتب الطهطاوي وأكثرها جرأة وجسارة، فان «المناهج» ينبغي أن يعد كتابه الرئيسي الذي وضع فيه خلاصة فكره في شمول. «فالتخليص» كتاب الحماس وكتاب

الاكتشافات الكبرى، أما «المناهج» فهو كتاب تأمل ودرس، ومن هنا فهو أكثر اعتدالا وهدوءا. ومع هذا، ورغم سن المؤلف، فإن صفحات في «المناهج» تنطق نطقا بحميا الشباب، وتفيض تفاؤلا، وهو من صفات الشباب كذلك، ولقد كان الطهطاوي دوما بطبعه متفائلا.

وكتاب «المناهج» كتاب برنامج اجتماعي هدفه «التقدم في التمدنية» (٣)، وأراد به كاتبه أن «يبدل ما عنده من رأس مال البضاعة لمنفعة وطنه العمومية وينصح لبلاده ببيت ما في وسعهم من المعلومات» (٤). ولا يقوم «توسيع دائرة التمدنية» الا بانتشار «المنافع العمومية» وهذا هو الموضوع الأول للكتاب بلغة مؤلفه، وهو يقول عن مصادره في «ترصيف هذه التحفة الجميلة في المنافع العمومية»: «اقتطفتها من ثمار الكتب العربية الليانعة، واجتنتيتها من مؤلفات الفرانساوية النافعة، مع ما سنح بالبال وأقبل على الخاطر أحسن اقبال، وعززتها بالآيات البينات والاحاديث الصحيحة.... (٥). والكتاب يتكون من مقدمة («في ذكر هذا الوطن وما قاله في شأن تمدنه أرباب الفطن»)، وثلاثة أبواب. الاول «في بيان المنافع العمومية من حيث هي وفي موداها...»، والثاني «في تقسيم المنافع العمومية الى ثلاث مراتب أصلية...»، والثالث «في تطبيق أقسام المنافع العمومية في الازمان الاولى على مصر...»، وهوباب تاريخي، والرابع خاتمة «فيما يجب للوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسنة...».

أما «المرشد الأمين للبنات والبنين» فانه كتاب في التربية بعامة

(٣) «مناهج الألباب المصرية»، ص ٤.

(٤) نفس المكان

(٥) المكان السابق.

وفى التربية الوطنية بخاصة. فقدمته تعريف بالتربية، وبابه الاول يتحدث عن الانسان بعامة، وبابه الثاني عن صفات الذكور والاناث المشتركة منها والخاصة، والثالث يتناول أنواع التعليم، والرابع يتحدث عن الوطن، والخامس عن الزواج وما شابه ذلك. وقد اشرنا الى أنه كان كتابا للقراءة في المدارس الحكومية.

الحرية في المجتمع:

وقد عرفنا مكان الحرية في «تخليص الابريز»، وهي تحتل فى «المناهج»، وفي «المرشد» أيضا مكان القلب من الحياة السياسية: «وتأسست الممالك لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الاحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية. فالملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين» (٦). ولن يتم صلاح ورشاد للمصريين بغير الحرية، فيخاطب رفاة الطهطاوي الخديوى اسماعيل و يقول ا: «ان من ملك أحرارا طائعين كان خيرا ممن ملك عبيدا مروعين» (٧).

بل ان الحرية هي جزء لا يتجزأ من تعريف «الرعية». يقول: فقد استبان... احتياج الانتظام العمراني الى قوتين عظيمتين: احدهما القوة الحاكمة الجالبة للمصالح الدائرة للمفاسد، وثانيهما القوة المحكومة، وهي

(٦) «مناهج الألباب المصرية»، ص ٢٣٥.

(٧) المرجع السابق، ص ٢٨٩. ويضيف رفاة على الفور: «ولا شك أن قلوب الرعية هي خزائن ملكها، فما أودعه فيها فهو مستودع فى انحاء مسالكها ولا يكون الملك عظيم القدر الا بأهال دونه عظموه.. فعليه أن يمنحهم وسائل التعزيز والتكبير، وأن يجمع عنهم رذائل التصغير والتحقيق».

القوة الاهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج اليه الانسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعاته دنيا وأخرى. (٨). والامة الحققة هي التي تحب حريتها كما يقول «المرشد الامين» لبنات مصر ولبنينها (٩). وهي أعظم الحقوق (١٠)، ووسيلة السعادة (١١)، وينبغي أن تحظى بها كل الأمم (١٢).

واذا خرجنا من نطاق الرعاية والامة، فان الحرية تظهر شرطا ضروريا للمدنية ذاتها فقد أدرك الطهطاوي من معرفته المباشرة بالتاريخ الفرنسي والأوربي أن «سعة دائرة التمدن» في تلك الدول أنما نشأ من الحرية، وخاصة حرية التعبير وحرية النشر. فقد سمح ملوك أمم أوربا للعلماء وأصحاب المعارف بتدوين الكتب، «الشرعة والحكمية (أي الفلسفية) والادبية والسياسية» وبنشرها «طبعا وتمثيلا»، حتى استقر ما يسميه رفاعه «بقانون حرية ابداء الآراء»، مع هذا التحفظ الطبيعي — «بشرط عدم ما يوجب الاختلال في الحكومة بسلوك سلوك الوسط بغير تفريط ولا شطط» بل ان الطهطاوي ليرى أن الحضارة والتقدم والتربية كلها أشياء مترابطة لوسط بغير مترابطة: «الامة التي تتقدم فيها التربية بحسب مقتضيات أحوالها يتقدم فيها أيضا التقدم والتمدن على وجه تكون به أهلا للحصول على حريتها، بخلاف الامة القاصرة التربية» (١٤).

(٨) «مناهج الألباب المصرية»، ص ٢٣٢.

(٩) «المرشد الأمين» و ص ٩٥.

(١٠) المرجع السابق، ص ٩٤.

(١١) نفس المرجع، ص ١٢٨.

(١٢) المرجع ذاته، ص ١٢٩.

(١٣) المرشد الأمين ص ١٢٥.

(١٤) المرجع السابق ص ٨.

طبيعة الحرية:

ويخصص «المرشد الأمين» فصلا كاملا للحرية، وهذا الفصل هو أكثر الصفحات تفصيلا في مؤلفات الطهطاوي لفكرة الحرية وجوانبها، وأكثرها تنظيما كذلك. وهو يعلن في حسم أن الحرية «فطرية» للانسان: «الحرية منطبعة في قلب الانسان من أصل الفطرة». ويعطي هذا الفصل أطول تعريف للحرية في كتابات الطهطاوي كلها: «الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور. فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع الى الحرية. فتتصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية بأنها مملكة متحصلة على حريتها، ويتصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنه حريابح له أن ينتقل من دار الى دار، ومن جهة الى جهة بدون مضايقة مضايق ولا اكراه مكره، وأن يتصرف في نفسه ووقته وشغله، فلا يمنعه من ذلك الا المانع المحدود بالشرع أو السياسة، مما تستدعيه أصول مملكته العادلة. ومن حقوق الحرية الأهلية أن لا يجبر الانسان على أن ينفي من بلده أو يعاقب فيها الا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته، وأن لا يضيق عليه في التصرف في ماله كما يشاء، ولا يحجر عليه الا بأحكام بلده، وأن لا يكتم رأيه في شيء بشرط أن لا يخل ما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده (١٥). وسيلاحظ القارئ احتواء هذه السطور على أهم أشكال الحرية: الحرية الجسمية، حرية العمل، حرية التنقل، الحرية الشخصية بمعناها الادق، الحرية السياسية، الحرية القانونية، حرية الملكية وحرية الرأي.

ويميز الطهطاوي في الحرية بين أقسام خمسة: حرية طبيعية وحرية

(١٥) المرجع السابق ص ١٢٧.

سلوكية وحرية دينية وحرية مدنية وحرية سياسية (١٦). أما الحرية الطبيعية فهي قريبة مما سيسميه قاسم أمين «بالحرية الحيوانية»، «حرية الجيئة والرواح»، ولكن تصور الطهطاوي لها أعم من ذلك بكثير، وحدها المميز عنده أنها «ما لا طاقة لقوة بشرية على دفعها بدون أن يعد دافعها ظالما». وأمثلة هذه الحرية هي الضرورات الانسانية: كالأكل والشرب والمشي، وباختصار هي الحرية «التي خلقت مع الانسان وانطبع عليها». ويبدو أن رفاعة يهدف «من الحرية السلوكية» حرية اختيار نوع من الحياة بما يملية على الفرد عقله وضميره وحسب. فهو يقول فيها: «الحرية السلوكية... هي الوصف اللازم لكل فرد من أفراد الجمعية المستنتج من حكم العقل بما تقتضيه ذمة الانسان وتطمئن اليه نفسه في سلوكه من نفسه وحسن أخلاقه في معاملة غيره». ونلاحظ هنا باهتمام أن رفاعة يعي أن الأخلاق تخص الذات وتخص الآخرين على حد سواء، وأنه لا يتابع بالتالي رأي الذين يظنون أن الأخلاق هي أمر علاقة مع الآخرين وحسب. ونلاحظ ثانيا أن رفاعة لا يقيم هذه الحرية، وهي كما يقول «حسن السلوك — ومكارم الأخلاق» على أساس ديني، بل على أساس عقلي وأساس شخصي: الفعل والذمة. وفي هذا من التطوير الثوري لمبادئ الأخلاق التقليدية مالا يخفى على عين المبصرين.

ولا يقصد رفاعة بالحرية الدينية حرية الاعتقاد أو عدم الاعتقاد الديني من أصله، ولا يقصد بها كذلك حرية اختيار المرء لدينه، وإنما هي تساوى عنده ما سيسمى تخصيصا باسم «حق الاجتهاد» في الدين. فهو يعرفها كالتالي: «والحرية الدينية هي حرية العقيدة والرأي والمذهب

(١٦) المرجع السابق ص ١٢٧، ١٢٨.

بشرط الا تخرج عن أصل الدين». و يضرب أمثلة عليها بأراء الأشاعرة والماتريديّة في العقائد، وبأراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع.

ونتيجة هذه الحرية الدينية ومظهرها التطبيقي هو «الأمان في اتباع مذهب ديني أو آخر تحت ظل عدم الخروج عن أصل الدين. ومن الطريف أن رفاة يقيس الحرية الدينية على حرية اختيار مذهب سياسي، وليس العكس، والمشارك بين الحالتين هو التمسك بالأصول التي لا بد منها: «ومثل ذلك حرية المذاهب السياسية وآراء أرباب الإدارات، الملكية في اجراء اصولهم وقوانينهم وأحكامهم على مقتضى شرائع بلادهم. فان ملوك الممالك ووزراءهم مرخصون في طرق الاجراءات السياسية بأوجه مختلفة ترجع الى مرجع واحد، وهو حسن السياسة والعدل».

وما يسميه الطهطاوي بالحرية «المدينة» هو ما كان يسمى في الاصطلاح الاسلامي «بحقوق الناس» أو «حقوق الآدميين» حيث يعرفها بقوله: «والحرية المدنية هي حقوق العباد أو الاهالي الموجودين في مدينة بعضهم على بعض». ولكن التشابه يقف عند هذا الحد، فليس أساس هذه الحرية المدنية أو تلك الحقوق نصوصا تلزم السلطة الدينية باتباعها، وفرضها من قبل السلطة الدينية شرط كاف لاحترامها، بل أساسها أساس انساني محض، وله جانبان: اجتماعي وفردى. فرفاعة يقول في بيان تلك الحرية مستخدما لغة هي أقرب ما تكون الى مفهوم «التعاقد الاجتماعي» كما تطور في الفلسفة السياسية الاوربية، وربما اطلع عليه مؤلفنا عند روسو الفرنسي أو عند غيره: «فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة تضامنت وتواطأت على آراء حقوق بعضهم لبعض، وأن كل فرد من أفرادهم ضمن للمباقي أن يساعدهم على فعلهم كل شىء لا يخالف شريعة البلاد، وأن لا

يعارضوه وأن ينكروا جميعا على من يعارضه في اجراء حريته بشرط أن لا يتعدى حدود الأحكام».

وهناك أخيرا الحرية السياسية، وهي تخص علاقة الفرد بالدولة بعد أن كانت الحرية السابقة تخص علاقة الأفراد ببعضهم البعض، ومفاد هذه الحرية السياسية هو تأمين الدولة لكل فرد على أملاكه المشروعة وعلى اجراء «حريته الطبيعية»، وهي بلا شك ما سبق أن سماه رفاعه بالحرية «الطبيعية»، بدون أن — تتعدى الدولة عليه في شىء منها. وإذا كان رفاعه يؤكد على الخصوص فى هذا الاطار على حرية الملكية («فهذا يباح لكل فرد أن يتصرف فيما يملكه جميع التصرفات»)، الا أنه يرتفع الى عموم حياة الانسان ويجعل من تلك «الحرية السياسية»، أي حرية الفرد بازاء الدولة، أساسا «للسعادة»: «فكأن الحكومة بهذا قد ضمنت للانسان أن يسعد فيها مادام محتسبا لاضرار اخوانه». ونلاحظ هنا أشياء ثلاثة: استخدام رفاعه لكلمة «الانسان»، وربطه بين الدولة والسعادة، وأخيرا أن — التجمع السياسي له أساس فردي فى نظر رفاعه (١٧).

ومما يدل على أهمية فكرة «السعادة» عند رفاعه أنه يعود اليها بعد عرضه هذا لأنواع الحريات الخمسة، ليبين أن نتيجة الحرية هي السعادة، بل ان الحرية ما هي الا وسيلة من أجل غاية والغاية هي السعادة. يقول فى نص جامع يتناول السعادة والحرية والعدل والحقوق والواجبات، والفرد والحاكم جميعا: «فالحرية بهذه المعاني هي الوسيلة العظمى فى اسعاد أهالي الممالك. فاذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة

(١٧) فى كل ما سبق من تفاصيل أنواع الحريات، أنظر «المرشد الأمين»، ص ١٢٧

عظمى فى راحة الاهالى واسعادهم فى بلادهم، وكانت سببا فى حبهم لأوطانهم. وبالجملة فحرية أهالى كل مملكة منحصرة فى كونهم لهم الحق فى أن يفعلوا المأذون شرعا، وأن لا يكرهوا على فعل المحظور فى مملكتهم. فكل عضو من أعضاء جمعية المملكة يرخص له أن ينمتع بجميع مباحات المملكة. فالتضييق عليه فما يجوز فعله بدون وجه مرعى يعد حرمانا له من حقه. فمن منعه من ذلك بدون وجه، سلب منه حق تمتعه المباح، وهذا كان متعديا على حقوقه ومخالفا لاحكام وطنه، ومتى كانت حرية الاهالي مصحوبة بعدل الملوك الذين يمزجون اللين بالخشونة للاهابة، فلا يخشى منها على الدولة، بل يكون التعادل فى الحقين، ... ويسعد الرئيس والمرؤوس» (١٨).

أشكال الحرية:

و يشير رفاعة الطهطاوي هنا وهناك فى «المرشد الأمين» الى أشكال خاصة للحرية. ومن ذلك «حرية الفلاحة والتجارة والصناعة» (١٩)، ويقصد بها ما نسميه اليوم باسم حرية العمل وحرية النشاط الاقتصادي. وهى عنده «أعظم» حرية فى المملكة المتمدنة، حيث أنها «من أعظم المنافع العمومية». و يأخذ رفاعة برأى أصحاب حرية النشاط الاقتصادي كما عبر عنها فى التعبير الفرنسى المعروف الذى ترجمته: «دعه يعمل ودع التجارة تمر»، يأخذ رفاعة بهذا الموقف الذى ظنه موقفا «طبيعيا» ما حيث يرى «أن النفوس مائلة اليها (الى هذه الحرية) من القرون السالفة التى تقوم فيها التمدن الى هذا العصر، وأن أصعب ما على القائل الذى يفهم

(١٨) نفس المرجع، ص ١٢٨.

(١٩) نفس المرجع، ص ١٢٩.

منافع هذه الفنون (أي الفلاحة والتجارة والصناعة) أن يرى تضيق دائرتها». وربما كان في العبارة الأخيرة إشارة الى أوضاع مصر حيث احتكر الحاكم، تماما كما كان الحال مع محمد علي أو الى حد كبير كما كان الحال مع اسماعيل الذي كان رفاة يكتب كتابه تحت حكمه احتكر النشاط الزراعي والتجارة والصناعة. وكما هو الحال عادة مع الطهطاوي الأريب فإنه يصل دوما الى التعبير عن تفضيلاته حتى وان لم تكن تماشي الحاكم وأحيانا ما يكون الثمن هو إظهار حجة الطرف الآخر بله الدفاع عنها. وهذا هو الحال هنا، فبينما يضع رفاة مبدأ ضرورة حرية الزراعة والتجارة والصناعة، فإنه يقدم حجة ممكنة قد تكون جذرا «لتضييق دائرة» تلك الحرية، حين يقول: «ولكن قد يكون سبب التضييق في ذلك أن ملوك المملكة الموجود فيها ذلك يرون رعاياهم ليسوا أهلا بهذه الرخصة لعدم استكمال التربية الأهلية فيها، وأنهم ينتظرون تقدم التربية وصلاحيات حال الأهالي ليسببوا لهم رخصة اتساع الدوائر الزراعية والتجارية والصناعية، لأن تهذيب الأهالي وتحسين أحوالهم يكسب عقولهم الرشيد والتصرف في العمليات المتسعة (٢٠). ونلاحظ هنا ظهور هذا الشرط الهام عند أهل العصر للتمتع بالحرية، ألا وهو التقدم في التربية، وهو شرط يمكن أن يتحقق، وفي هذا ما فيه من دعوة الى تحقيق، وهو ما يمهد للأخذ بالحرية موضع الفحص.

وهناك حرية الملاحة: «ومن أعظم معين (ما يعين؟) على التمدن حرية الملاحة والسياحة في البر والبحر، فإنها عادت على جميع الممالك بالثروة والغنى» (٢١). وقد اهتم الطهطاوي بالملاحة على الاخص

(٢٠) نفس المكان.

(٢١) المرجع ذاته، ص ١٢٦.

وبالسياحة والسفر على الأعم في كل مؤلفاته ابتداء من «تخليص الأبريز»، ولهذا دلالة العميقة على رغبته في زرع الحركة في قلوب المصريين والمسلمين ونزع روح الخمول الذي يولده السكون، كما أنه يدل على عمق فهمه لأسباب قوة الحضارة الغربية.

ويقول عن حرية الرأي ما سبق أن مررنا حين كنا بصدد الحديث عن صلة الحرية بانتشار التمدن (٢٢) وهو يشير إلى الحرية الدينية أو حرية الاعتقاد في «مناهج الأبواب» بأن يأتي بنص من فنلون الكاتب الفرنسي الذي اشتغل رفاعة بترجمة كتابه «مغامرات تليماك» في أثناء نفيه بالخرطوم، ويقول فنلون في هذا النص: «لا سلطان يستطيع أن يتسلط على القلب وينزع منه صفة الحرية، وذلك في سياق نصيحة قدمها إلى أمير انجليزي بروتستانتى: «إذا آل الملك إليك أيها الأمير، لا تجبر رعيته القاتوليكية على تغيير مذهبهم ولا تبديل عقائدهم الدينية، فإنه لا سلطان يستطيع أن يتسلط على القلب وينزع منه صفة الحرية. ففوة العنفوان الحسية والشوكة الجبرية الغاصبة لا تفيد برهانا قاطعا في العقيدة، ولا تكون حجة يطمئن إليها القلب. فلا ينتج الا كراه في الدين الا النفاق واظهار خلاف ما في الباطن «انتهى» (٢٣). وتعليق رفاعة على هذا النص الهام القوي يذهب الى أن - تدخل الحكام في قضايا الأديان هو نزع الحرية، ثم يضيف: «فمحض تعصب الإنسان لدينه لا ضرار غيره لا يعد الا مجرد حمية» (٢٤).

والطهطاوي في هذا يصدر عن طبع مصري أصيل، وهو

(٢٢) «المُرشد الأمين»، ص ١٢٥.

(٢٣) مناهج الأبواب المصرية، ص ٢٦٩.

(٢٤) المكان السابق.

الاعتدال في الدين والسماحة التي تنتج عن ذلك في معاملة أهل
الاعتقادات الأخرى. ومع ذلك فإن مؤلفنا الواقعي سرعان ما يضيف
ليدافع عن نفسه غضب الجاهلين: «وأما النشيث بحماية الدين لتكون
كلمة الله هي العليا، فهو المحبوب المرغوب. ولذلك كان الجهاد
الصحيح لقمع العدو إنما يتحقق إذا كان القصد منه اعلاء كلمة الله
عز وجل، واعزاز الدين ونصرة المسلمين» (٢٥).

هناك أخيراً صورة خاصة من صور الحرية يعالجها رفاة الطهطاوي
ولكن دون أن يدرجها صراحة بين الحريات، تلك هي الحق في إعادة تفسير
التعاليم الإسلامية واللاتيان بجديد فيها مما لا يخالفها، وهذا في أحد جوانبه هو
حق الاجتهاد. (٢٦) وهناك نص هام لرفاعة حول حق الاجتهاد، ونكتفى
هنا بالإشارة إلى أن رفاة كان يضع هذه المسألة في إطار أعم هو إطار
التقليد والتجديد، وليس في إطار ميدان الدين وحسب، بل وكذلك وعلى
الأخص في ميدان الدنيا. وهو يهاجم القول والتقليد هجوماً شديداً في
«مناهج الألباب المصرية» (٢٧)، ويعتبران ركيزته الأساسية، وهي زعم
أن الزمن الماضي أتى بكل حق وجمال وأن من سلف لم يبق شيئاً لمن خلف،
يعتبر هذا من قبيل «الأوهام السفسطائية» التي عبر عنها شاعر أهل التقليد
حين قال:

وكل خير في اتباع من سلف وكل شر في ابتداع من خلف
ويرد رفاة أولاً بأن هذا لا ينطبق في الأمور الدينية إلا على ما

(٢٥) المرجع السابق، ص ٢٦٩ - ١٧٠.

(٢٦) «القول السديد في الاجتهاد والتجديد، نشر أولاً في مجلة «روضة المدارس»، ثم

طبع في فصلية منفصلة عام ١٢٨٧ هـ (١٨٧٠ - ١٨٧١ م)

(٢٧) ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

يخص الحلال والحرام، هذا بينما هناك ميدان فسيح بعد ذلك، هو ميدان «المباح»، وهو ميدان الاكتشاف الذي يرى رفاعة أن الآية التي تقول: «هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه» تدعو اليه. و يعلق رفاعة بعد ذكر هذه الآية على الفور: «فليس كل مبتدع مذموم، بل أكثره مستحسن على الخصوص — والعموم. فان الله سبحانه وتعالى جرت عادته بطل الأشياء في خزائن الأسرار ليتثبت النوع البشري بعقله وفكره ويخرجها من حيز الخفاء الى حيز الظهور حتى تبلغ مبلغ الانتشار والاشتهار». و يعلق رفاعة على ذلك نتيجتين هامتين تخصان قبول مكتشفات الغرب في ميداني الحضارة والثقافة. أما الاولى فهي دعوة الى الأخذ بمخترعات الغرب المادية: «فمخترعات هذه الا عصر المتلقة عند الرعايا والملوك بالقبول من أشرف ثمرات العقول يرثها على التعاقب الاخر عن الاول و يبرزها في قالب أكمل من السابق وأفضل فهي نفع صرف لرفاهية العباد وعمارة البلاد ومن ذا الذي يخطئ صواب رأي هذه الاستمدادات المعينة على المهمات المعاشية بطرقها النافعة وأنوارها الساطعة التي لظلام الارحاء دافعة وبسط الكلام على المخترعات كغيرها من المحسنات البديعات مبسطة في أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك لحكيم السياسة خير الدين باشا» (٢٨).

وأما النتيجة الثانية، فهي دعوة الى قبل علوم الغرب وضمها الى علوم الشرع: «المعارف الآن سائرة بسيرة مستجلة في نظريات العلوم والفسون الصناعية التي هي جديرة بأن تسمى بالحكمة العملية والطرائق

(٢٨) نلاحظ هنا أن رفاعة يرد التحية بأحسن منها، و كان خير الدين التونسي قد ذكر كتاب «تخليص الابريز»، في مقدمة «أقوم المسالك الى معرفة الممالك»، تونس، ١٨٦٧، ص ٦٩.

المعاشية ومع هذا فلم يزل التشبث بالعلوم الشرعية والادبية ومعرفة اللغات،
الإجنبية والوقوف على معارف كل مملكة ومدينة مما يكسب الديار المصرية
المنافع الضرورية ومحاسن الزينة فهذا طرز جديد فى التعلم والتعليم وبحث
مفيد يضم حديث المعارف الحالية الى القديم فهو من بدائع
التنظيم» (٢٩).

الحرية والمساواة:

وتتصل فكرة الحرية فى «المرشد الامين» اتصالا وثيقا بمفهومين
آخرين هما: المساواة و«الحقوق».

وتحتل المساواة، أو كما يقول الطهطاوي «التسوية»، مكانة كبرى
على خريطة الحرية، حتى أن عنوان الفصل الذى يخصصه الكتاب المذكور
للحرية يذكر صراحة كلمة التسوية. ويربط الطهطاوي بين الحرية
والمساواة والعدل فيقول: «ويقارن الحرية والتسوية، وكلاهما ملازم للعدل
والاحسان» (٣٠). وقبل بيان صلة المساواة بالحرية، يؤكد رفاعة أن
المساواة «صفة طبيعية فى الانسان، تجعله فى جميع الحقوق البلدية كاخوانه»
ومصدرها هو اشتراك كل البشر فى نفس الخصائص: «وذلك لأن جميع
الناس مشتركون فى ذواتهم وصفاتهم، فكل منهم ذو عينين وأذنين ويدين
وشم وذوق ولمس وكل منهم محتاج الى المعاش، فهذا كانوا جميعا من مادة
الحياة الدنيا على حد سواء، ولهم حق واحد فى استعمال المواد التى تصون
حياتهم، فهم مستوون فى ذلك لا رجحان لبعضهم على بعض فى ميزان

(٢٩) نفس المكان

(٣٠) «المرشد الأمين» ص ١٢٩.

المعيشة». (٣١) وابتداء من هذه التسوية «الطبيعية» تخرج التسوية بازاء «الأحكام الوضعية»، أي القانون، فجوهر المساواة هو أن يكون الناس في الأحكام على حد سواء.

ولكن هذه المساواة الأساسية أو المبدئية لا تعني ألا تكون هناك تمايزات. ويعترف الطهطاوي في مجتمع يقوم على الاختلاف الشديد بين أرزاق القلة وحرمان الأغلبية، يعترف بوجود هذا التمايز، ولكنه، على طريقته التي أشرنا إليها، سرعان ما يصل الى تأكيد قضيته الأساسية، وهي هنا المساواة في الحقوق، بعد الاشارة الى القضية «الأخرى» وهي قضية التمايز: «ولكن هذا التساوي بينهم (بين البشر) ان أمعنا النظر فيه وجدناه أمرا نسبيا لا حقيقيا. لان الحكمة الالهية ميزت بعضهم على بعض أزلا، حيث منحت البعض اوصافا جليلة لم تمنحها للبعض الآخر، فهذا تباينوا في الصفات المعنوية، بل وفي الصفات الطبيعية كقوة البدن وضعفه. ومع أن الله تعالى فضل بعضهم على بعض في الرزق، فقد جعلهم في الاحكام مستويين، لا فرق بين الشريف والمشروف والرئيس والمرؤوس، كما أمرت به ودلت عليه سائر الكتب المنزلة على انبيائه عليهم الصلاة والسلام (٣٢).

وهكذا فان هناك تمايز في «الصفات المعنوية»، ولكن هناك تساويا في «الحقوق» وبازاء الأحكام القانونية. ويرى الطهطاوي أن هناك حالات، تنراجع منها الامتيازات، ولا يصبح لها اعتبار وتطبق التسوية بحذافيرها، ومن ذلك حالة الحرب: «فمن حيث ثبت أنهم مستوون في الحقوق أنتج ذلك أنهم اذا وقعوا جميعا في خطر عام وجب على سائرهم ان

(٣١) نفس المكان.

(٣٢) نفس المكان.

يتعاونوا في ازالة هذا الخطر لما في ازالته من منفعتهم العمومية. فاذا وقع لوطنهم حادث وجب عليهم أن يصرفوا النظر عن امتيازاتهم المعنوية، كأنهم مجردون عنها بالكلية، و يرجعوا الى صفة التسوية، و ينسوا كل مزية. فهذا تكون التسوية ملازمة للحرية عند انطواء راية». (٣٣).

والآن، فما هي طبيعة العلاقة بين الحرية والتسوية؟ هناك أولا أن المساواة «أساس» للحرية السياسية، فلا حرية حيث لا مساواة: «كل ملة تتخذ أصل قانونها التسوية من أصل الفطرة في الحقوق، و يدومون على مراعاة هذ التسوية، فان حريتهم توضع على أساس متين» (٣٤).

وهناك بعد ذلك أن المساواة هي وجه آخر للحرية، فلست حرا ان لم تمكن مما يمكن منه الآخرون: «فالتسوية في الحقوق ليست الاعبارة عن تمكين الانسان شرعا من فعل أو نيل أو منع جميع ما يمكن لسواه من اخوانه أن يفعلوه أو يناله أو يمنع منه شرعا، فكل انسان يتصرف في املاكه وحقوقه تصرفا كتصرف الآخرين أيا ما كانت في المملكة صفته شرفا أو ضعة، فهو مساو للجميع في تصرفاتهم» (٣٥).

واذا كانت المساواة مساواة في الحقوق فانه ينبغي ايضا ان توازن بمساواة اخرى هي المساواة في الواجبات. ومن البديهي ان استواء الانسان في حقوقه مع غيره يستلزم استواءه مع ذلك الغير في الواجبات التي تجب للناس بعضهم على البعض. لأن التسوية في الحقوق ملازمة للتسوية في الواجبات، فكما ان الانسان يطلب ان يستوفى ما هو له، فعليه أن يؤدي ما

(٣٣) نفس المرجع، ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٣٤) مناهج الالباب المصرية ص ٦٦.

(٣٥) المرشد الامين، ص ١٣٠

عليه. فالتسوية عبارة عن تكليف جميع اهالي المملكة بدون فرق بينهم، بأن يفوا بما يجب لبعضهم على بعض. فالطالب هو ذو الحق، والمطلوب هو ذو الواجب. فالواجبات دائما ملازمة للحقوق لا تنفك عنها. (٣٦) ومن المهم ان نشير الى أن هذا الربط بين الحقوق والواجبات هو مما نجد عند أهل العصر الذين تعرضوا للموضوع، كما سنرى عند أديب اسحق، وكما نجد عند عبد الله النديم ومحمد عبده في مقالاته في «الوقائع المصرية».

واذا كان تناول الطهطاوي لمفهوم المساواة في «المرشد الأمين» تناولا عقليا، فانه ينظر اليه في «مناهج الألباب المصرية» من زاوية التأسيس الديني والأساس الديني للمساواة هو ما يسميه رفاعة باسم «اخوة العبودية» (٣٧)، أي كون البشر سواء من حيث حقوق بعضهم على بعض، وإلى جانبها هناك حقوق العبودية الخاصة، وهي الأخوة الاسلامية، أو «الأخوة الدينية» (٣٨) وربما كان الطهطاوي هنا يتجه نحو إثبات نوعين من الأخوة: أخوة عامة وإنسانية من جهة، وأخوة خاصة ودينية من جهة أخرى. وهو يذكّر بشأن هذا النوع الأخير بالحديث القائل: المسلم أخو المسلم». ويرى رفاعة أن هذا الحديث لا يعنى — أخوة سلبية، لأن الرسول فسر ما يقصده حين الحديث أضاف «لا يظلمه» أي لا يدخل عليه ضررا في نحو نفسه أو دينه أو عرضه أو ماله، لأن ذلك وظيفة محرمة تنافي الأخوة (٣٩) فيما يعلق رفاعة. ومن الأحاديث الأخرى التي يكرر الطهطاوي الإشارة

(٣٦) نفس المرجع، ص ١٣٠ — ١٣١.

(٣٧) «نفس مناهج الألباب»، ص ٦٦.

(٣٨) نفس المكان.

(٣٩) نفس المرجع ص. ٦٧ — ٦٨.

اليها واستخدامها حديث: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»، وهو يرى فيه أساسا كبيرا لقواعد السلوك في الجمعية، ولواتبعه أهل الوطن لأصبحت المساواة مصدرا من مصادر السعادة لهم. (٤٠).

مفهوم «الحقوق»:

وكان مفهوم «الحقوق» قد جذب اهتمام فتانا الطهطاوي منذ دراسته في باريس. فهو يقول في «تخليص الأبريز في تلخيص باريز»: «وقرأت في الحقوق الطبيعية، مع معلمها، كتاب «برلماكي»، وترجمته وفهمته فهما جيدا، وهذا الفن عبارة عن التحسين والتقييح والعقلين» (٤١) ونلاحظ هنا مرة أخرى خطأ الطهطاوي المعهود في التقريب بين الغربي والاسلامي. وفي خاتمة «التخليص» يذكر أن «الخواجة جومار» ألف كتابا سنويا أمره بتأليفه الوالي محمد علي، وذلك «ليعين على حسن تمدن الايالات المصرية» (٤٢)، وقد ذكر في هذه «الروزنامة» عدة أمور، منها «الاصول العامة المستعملة أساسا لسياسات الافرنج، وهي الحقوق العقلية والحقوق القانونية والحقوق البشرية، أي الحقوق التي للدول بعضها على بعض» (٤٣)، وربما كان هذا من أوائل التصنيفات الحديثة للحقوق التي بلغت مسامع القارئ بالعربية.

أما في «مناهج الألباب المصرية» فإن رفاة الطهطاوي يميز حقوق الافراد من الحقوق العامة، يقول: «وبسط الكلام على عوام الرعية أن يقال

(٤٠) نفس المكان.

(٤١) «تخليص الأبريز»، ص ١٦٠.

(٤٢) المرجع السابق، ص ٢١٩.

(٤٣) المرجع السابق، ص ٢٢٠.

أن لهم حقوقا في المملكة تسمى بالحقوق المدنية، يعنى حقوق أهالي المملكة الواحدة بعضهم على بعض، وتسمى بالحقوق الخصوصية الشخصية، في مقابلة الحقوق العمومية، وهي عبارة عن الاحكام التي تدور عليها المعاملات في الحكومة» (٤٤).

ثم يحاول في «المرشد الامين» العثور على الأشكال الاسلامية المقابلة لصور الحقوق في الثقافة الاوربية: «من أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقى الأمم المتقدمة اليها وجعلوها أساسا لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قل أن تخرج عن تلك الاصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات. فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسنا وتقبيحا، يؤسسون عليها أحكامهم المدنية. وما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية. وما نسميه بالعدل والاحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية» (٤٥).

والغرض من هذا الحديث واضح: ألا وهو المساعدة على قبول المفاهيم القانونية الاوربية، وسيلاحظ القارئ أن هذه السطور تحوى استعارة نصية من «تخليص الابريز». هذا وكان الخديوى اسماعيل قد كلف رفاة رافع عام ١٨٦٣ بترجمة «القانون الفرنساوي المدني» و «قانون التجارة» بمعونة بعض من أقرب معاونيه وتلامذته.

ولا يخفى على رفاة أن الحقوق تقابلها واجبات، ولا أن حقوق

(٤٤) «مناهج الالباب المصرية، ص ٢٤٠.

(٤٥) «المرشد الامين»، ص ١٢٤. وراجع كذلك المكان السابق.

الأفراد تقوم بغير حقوق الآخرين وحقوق الجمعية أو حقوق الوطن. أما عن الحقوق والواجبات وتعادلهما، فيقول مؤلفنا: «من البديهي أن للإنسان حقوقا وعليه واجبات. فطلبه لحقوقه وتأديته لواجباته على الوجه الاكمل يقتضيان معرفة الحقوق والواجبات، ومعرفتهما متوقفة على فهمهما، وفهمهما عبارة عن معرفة قوانين الحكومة التي هي السياسة» (٤٦). وهناك حقوق الآخرين، وواجب احترامهما: «فليست استقامة الانسان الا احترام حقوقه باحترام حقوق غيره، والحصول على منفعه بالوفاء بمنافع غيره». (٤٧)

ويتحدث الطهطاوي في «المرشد الأمين» عن حقوق الوطن عدة مرات. يقول: «حيث أن الحرية منطبغة في قلب الانسان من أصل الفطرة، واقتضت الحكمة الالهية عدم تحقيره وذله، وكرمه على جميع ماعداه، فسيبغى أن يعرف حريته في اكرام وطنه واخوانه ورئيس دولته. فاذا كان الانسان يكلف بنفع وطنه فلا يعد تكليف الحكومة له بجهاد الاعداء أو اعانة الحكومة على مصارفها من التعدي على حقوقه. فان هذا من واجباته لوطنه.. وما ذاك في الحقيقة الا لحماية الحرية» (٤٨). ولكن احترام حقوق الوطن ليس مسألة «تكريم» فقط، بل هي فرض واجب: «بل يجب عليه أيضا أن يؤدي الحقوق التي للوطن عليه. فاذا لم يعرف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها على وطنه» (٤٩).

ضمان الحرية والقوى السياسية:

وقد أشار الطهطاوي منذ سطور الى فكرة «حماية الحرية»، وكان

(٤٦) «مناهج الالباب المصرية»، ص ٢٣٤.

(٤٧) المرجع السابق، ص ٨٨.

(٤٨) «المرشد الأمين»، ص ١٢٨. والعبارات الاخيرة تحوى فكرة غاية في الدقة.

(٤٩) المرجع السابق، ص ٩٥.

الفكر السياسى الاوربي قد شغل دوما منذ عصر النهضة الاوربية بهذه المشكلة. ولنضعها نحن هنا على هذا الشكل: من سيكون الضامن للحريات وللحقوق؟.

اذا حاول القارىء أن ينظر بتمعن فى صفحات «المناهج» مقارنا لها بكلام رفاة فى «التخليص»، فانه سيظهر له أن الطهطاوي الشيخ يتراجع بعض الشيء، أو كثيرا، عن كلام شبابه، فيما يخص سلطان الحاكم ومدى سلطته، ويبدو وكأنه يقول بضرورة الاعتماد على كرم الحاكم فى اعطاء الحريات، أو منعها. ومع ذلك فان الامور ليست بالبساطة التي يمكن معها التقرير بالجزم. فلم يكن الكلام الذي أتى فى «التخليص» معبرا فى صورة مباشرة عن رأى الطهطاوي، بل كان يحمله فى معظم احيان على أهل فرنسا، أما فى «المناهج» فانه يتحدث باسمه الشخصى، فكان لابد له، وهويكتب موظفا فى حكومة اسماعيل، أن يقدم قدما وأن يؤخر أخرى، خاصة مادام يستطيع ايصال أفكاره وتفضيلا ته الشخصية بطريق أو بآخر.

ويميز رفاة الطهطاوي فى «المناهج»، بين «القوة» الحاكمة «والقوة المحكومة»: «فالقوة الحاكمة العمومية وما يتفرع عليها تسمى أيضا بالحكومة وبالملكية، وهي أمر مركزي تنبعث منه ثلاثة أشعة قوية تسمى أركان الحكومة وقواها. فالقوة الاولى قوة تقنين القوانين وتنظيمها وترجيح ما يجرى عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية. الثانية قوة القضاء وفصل الحكم. الثالثة قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء بها» (٥٠).

(٥٠) «مناهج الالباب المصرية»، ص ٢٣٢.

تلك هي السلطات الثلاث التقليدية منذ «منتسكيو» الفرنسي: السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية. ولكن رعاة يعلق هذه السلطات كلها على شخص الملك: «فهذه القوى الثلاثة ترجع الى قوة واحدة، وهي القوة الملوكية المشروطة بالقوانين، لأن القوة القضائية انما هي في نفس الأمر راجعة للملك. لأن القضاة نواب ولي الأمر على المحاكم ومأذونون منه. فهو الذي يقلد القضاة بالولايات القضائية... فالقضاء في الحقيقة من حقوق ولاية الأمور.. فرجعت هذه القوة الى الملك، وكذلك قوة تنفيذ الأحكام بعد قطع الحكم فيها، فانها حق خاص بولي الأمر من أول وهلة لا يشاركه فيه غيره، كما أنه هو الذي ينسب اليه تقنين القوانين، حيث يتوقف على أوامره تنظيمها وترتيبها واجراء العمل بموجبها. فقد انحصرت فيه القوى الثلاثة التي هي أركان القوة الحاكمة» (٥١).

واذا كان الطهطاوي يفصل القول بعض الشيء في القوة القضائية والقوة التنفيذية (٥٢)، إلا أنه لا يقول شيئاً عن «قوة تقنين القوانين» أي السلطة التشريعية، وينبغي أن يفهم صمته هذا على ضوء سلب اسماعيل كل سلطات «مجلس شورى القوانين» الذي كان قد أقامه في أوائل عام ١٨٦٦، وظل بغير قوة لاحدى عشرة سنة بعد ذلك. وصحيح أن الطهطاوي يتحدث عن «مجالس النواب»، ولكنه لا يصفها وصفاً يجعل منها قوة مشرعة للقوانين: «وأما وظائف المجالس الخصوصية ومجالس النواب فليس من خصائصها إلا المذاكرات والمداولات، وعمل القرارات، على ما تستقر عليه الآراء بالاغلبية وتقديم ذلك لولي الأمر».

(٥١) المرجع السابق، ص ٢٣٢ ٢٣٣، وانظر ص ٢٢٧.

(٥٢) نفس المرجع، ص ٢٣٢ - ٢٣٨.

ومهما يكن الامر فان الملك غير مسئول امام أحد، بل أمام ضميره وحسب، أو كما يقول الطهطاوي أمام «ذمته»، وانظر اليه وهو يقول ذلك في نفس السطر الذي يتحدث فيه عن «واجبات» الملك؛ «ثم ان للملوك في ممالكهم حقوقا تسمى بالمزايا، وعليهم واجبات في حق الرعايا. فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسئولية لأحد من رعاياه. وانما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات، أو السياسات برفق ولين، لا خطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به» (٥٤).

ومع ذلك فان الطهطاوي يضيف فيما يشبه الانذار: ومما يحملهم [أي الملوك] على العدل أيضا [بالإضافة الى الخوف من الله تعالى] ويحاسبهم محاسبة معنوية الرأي العمومي، أي رأي عموم أهل ممالكهم أو ممالك غيرهم من جاورهم من الممالك. فان الملوك يستحيون من اللوم العمومي، فالرأي العمومي سلطان على قلوب الملوك والأكابر، لا يتساهل في حكمه، ولا يهزل في قضائه، فويل لمن نفرت منه القلوب واشتربين العموم بما يفضحه من العيوب.... ومما يحاسب الملوك أيضا على العدل والاحسان التاريخ... الخ» (٥٥).

(٥٣) نفس المرجع أيضا، ص ٢٣٨.

(٥٤) «مناهج الالباب المصرية»، ص ٢٣٦.

(٥٥) نفس المرجع، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

العدالة

رأينا، مع «تخليص الابريز في تلخيص باريز»، كيف كان العدل وسيلة ووسيطا لتقديم مفهوم الحرية. وتشير كل الظواهر الى ان رفاعة الطهطاوي كان يستخدم «العدل» بمعنى «المساواة أمام القانون» (١)، او على الاقل «المعاملة بحسب القانون» (٢). وبصفة عامة فان كلمة العدل ستربط دوما في ذهن المتكلم بالعربية بلفظ «الاعتدال»، وهما مشتركان كما نرى في جذر واحد لغوي، وسيكون الحال كذلك عند رفاعة (٣).

وأحيانا ما يكون للعدل مضمون أكثر تحديدا بعض الشيء، ومن ذلك «اعطاء كل ذي حق حقه» و «منع الظلم» (٤). ولكن الواضح أن الطهطاوي أكثر حساسية للظلم ووسائل القضاء عليه أو منعه، وهو أمر طبيعي في ثقافة سياسية أهملت تحديد مضمون ايجابي للعدل وركزت كل اهتمامها على تعريفه بالسلب: فهو منع الظلم، وأمر طبيعي مع صعيدي من طهطا ولد عام ١٨٠١ وشاهد بأم عينه مظالم المالك والمليين وأصحاب السلطة بعامية. ولهذا فان الاحصاء الدقيق لاستخدام رفاعة كلمتي «العدل» و «الظلم» في «تخليص الابريز» سيظهر أن الثانية لا تقل ترددا عنده عن الاولى.

(١) يقول وهو بصدد الحديث عن العدل عندنا الذي هو الحرية عندهم، «لان معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوى في الاحكام والقوانين»، «تخليص الابريز»، ص ٨٠.

(٢) «تخليص الابريز»، ص ٨٣.

(٣) قارن مثلا المرجع السابق، ص ١٨٣.

(٤) «تخليص الابريز»، ص ٨٢، ١٨٠.

العدل والظلم:

وهو يتحدث عن الظلم مرات متعددة يتحدث عنه وهو بصدد تعريف العدل نفسه على الطريقة العقلية لا النقلية، فيقول وهو بسبيل الحديث عن «الشرطة» الفرنسية والاحكام المقيدة فيها: «فلنذكره لك، وان كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، لتعرف كيف حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الاحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا، والعدل أساس العمران. ولنذكر هنا نبذة مما قاله فيه — العلماء والحكماء — أو في ضده، من كلام بعضهم: «ظلم اليتامى والايامى مفتاح الفقر، والحلم حجاب الآفات، وقلوب الرعية خزائن ملكها فما أودعها اياها وجده فيها» وقال آخر: «لا سلطان الا برجال، ولا رجال الا بمال، ولا مال الا بعمارة، ولا عمارة الا بعدل». وقيل فيما يقرب من هذا المعنى: «سلطان الملوك على أجسام الرعايا لا على قلوبهم». وقال بعضهم «أبلغ الاشياء في تدبير المملكة تسديدها بالعدل وحفظها من الخلل». (٥): «اذا اردت ان تطاع فاطلب ما يستطيع».

ويتحدث عن الظلم أيضا وهو بصدد التعليق على مواد الدستور الفرنسي. فبصدد المادة الاولى الخاصة بالمساواة أمام القانون يقول: فانظر الى هذه المادة الاولى، فانها لها تسلط عظيم على اقامة العدل واسعاف المظلوم، وارضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم نظرا الى اجراء الأحكام» (٦).

(٥) تخلص الابريز، ص ٧٣.

(٦) نفس المرجع، ص ٨٠.

وبصدد المادة الشامنة القاضية بأن «لا يمنع انسان في فرنسا أن يظهر رأيه وأن يكتبه و يطبعه بشرط أن لا يضر ما فى القانون»، يقول رفاعه: «ومن فوائدها... اذا كان الانسان مظلوما من انسان، كتب مظلّمته في هذه الورقات، أي «الجورنالات»، فيطلع عليها الخاص والعام، فيعرف قصة المظلوم والظالم من غير عدول عما وقع فيها ولا تبديل» (٧).

ويتحدث رفاعه كذلك عن الظلم وهو بصدد المادة الخامسة العشر التي تحدد أهمية ديوان رسل العمالات، أي مجلس نواب العامة، فهم «وكلاء الرعية المحامون عنهم، حتى لا تظلم من أحد» (٨). ويشير رفاعه، وهو يتحدث عن فتنة ١٨٣٠ الى مسؤولية الحاكم عن سلوك وزرائه وموظفيه، حيث أن «ظلم الاتباع مضاف الى المتبوع» (٩). ويبدو أن رفاعه كان يلمح الى أن الظلم نتيجة ضرورية للحكم المطلق، فيقول عن الملك شارل العاشر: «ثم انه انتهى أمره الى أن هتك القوانين التي هي شرائع الفرنساوية وخالفها وقبل هتكه للشرعية بانت منه امارات ذلك بمجرد تقليده الوزارة للوزير بولنياق، ويقال ان هذا الوزير شهير بالظلم والجور، ومن الحكم التي فى غاية الشيوع ان ظلم الاتباع مضاف الى المتبوع» (١٠).

وهكذا يتحدث الطهطاوي فى «التخليص» عن الظلم بقدر حديثه عن العدل. ونشير أخيرا الى نص طريف يبين أن رفاعه كان منذ البداية مثاليا وواقعا فى نفس واحد: «اذا وجد العدل فى قطر من الاقطار، فهو

(٧) المرجع ذاته، ص ٨٢.

(٨) نفس المكان

(٩) «تخليص الابريز»، ص ١٦٨.

(١٠) نفس المكان.

نسبي اضافي، لا عدل كلي حقيقي. فانه لا وجود له الآن فى بلدة من البلدان، فهو كالايمان الكامل والحلال الصرف» (١١). وسيستمر الطهطاوي دوما مثاليا الى حد الخيال وواقعا تقف قدماه صلبتان على الارض فى نفس الوقت، أو قل انه كان دوما مثاليا لا يغفل عن وقائع الحياة وواقعا لا يقعه النقص عن طلب الأكمل أو عن تشوفه على الأقل.

العدل فى شيخوخة الطهطاوي:

بعد خمسة وثلاثين عاما من ظهور «التخليص»، يعود رفاعة الى تعريف العدل فى «مناهج الأبواب المصرية»، وسيكون تعريفه هذه المرة مباشرا وصريحا: «وهو وضع الاشياء فى مواضعها، واعطاء كل ذي حق حقه، والمساواة فى الاتصاف بميزان القوانين» (١٢). ويشمل هذا التعريف عناصر «الحق» و «المساواة» و «القانون»، ورغم طابعه العقلى، فان هذا التعريف يأتي فى اطار يختلط فيه الدينى بالعقلى. وكان الطهطاوي بسبيل الحديث عن مزايا الملوك وواجباتهم، وقد أشرنا الى ذلك، وعن أن الملوك يدفعها الى العدل والاحسان ذمهم والرأي العمومي والتاريخ كذلك (١٣)، ثم يضيف عن علاقة الوالى بالرعية: «دأب الملك العاقل أن يتبصر فى العواقب وأن يستحضر فى دائم أوقاته وفى حركاته وسكناته ان الله سبحانه وتعالى اختاره لرعاية الرعية وجعله ملكا عليهم لا مالكا لهم وراعيا لهم يعنى ضامنا لحسن غذائهم حسا ومعنى لا آكلا لهم وانه تعالى خصه بمزايا جليلة اولها انه خليفة الله فى أرضه على عباده وقد أمر الجميع

(١١) نفس المرجع، ص ٨٠.

(١٢) «مناهج الابواب المصرية»، ص ٢٣٧.

(١٣) المرجع السابق، ص ٢٣٦ — ٢٣٧.

بالعدل والاحسان وما بعده حيث قال جل من قائل أن الله يأمر بالعدل والاحسان فأمورية العدل أول واجبات ولاية الأمور وهو وضع الأشياء في مواضعها واعطاء كل ذي حق حقه والمساواة في الانصاف بميزان القوانين. وأفضل الأزمنة أزمنة أئمة تعدل قال تعالى وأقسطوا ان الله يحب المقسطين وقال صلى الله عليه وسلم ان الله يحب العدل وقال بعض الحكماء اذا نطق لسان العدل في دار الامارة فهو بشرى لها بالعز وعلى السعادة أماره فتدبير الملوك أمر العباد والبلاد بالعدل رفع لذكركم وأعلى لقدرهم (وسأل) الاسكندر حكماء أهل بابل هل الشجاعة عندكم أبلغ أو العدل فقالوا اذا استعملنا العدل استغنيانا عن الشجاعة فالى العدل انتهت الرياسة الكاملة والمملكة الفاضلة» (١٤).

وسيلاحظ القارئ كيف يمتلى هذا النص بالتفخيم في الحاكم وبتحذيره في نفس الوقت، فهو خليفة الله على الارض، ولكنه ليس مالكا للعباد، ويحتاج منهج الطهطاوي في هذا، الذي يشبه أن يكون الرجوع خطوة من أجل القفز خطوتين، يحتاج الى دراسة خاصة تعين على تحديد مفتاح لفهم طرائق رفاعة الأريب في التعبير عن أفكاره ومواقفه وتمييز ما هو «وسائل» («تكتيكي») مما هو جوهرى وغائى («استراتيجي») عنده.

الأساس الدينى للعدالة :

وقد لاحظ القارئ أن الطهطاوى يستعين فى هذا الاطار بالآية القرآنية الاساسية في ميدان العدل، وباحاديث نبوية، وهو ما لم يكن قد فعل في «تخليص الابريز»، رغم اشارات عامة هناك الى الاصول الدينية،

(١٤) نفس المرجع، ص ٢٣٧.

ولكن بغير نصوص (١٥). وكما فعل في «التخليص»، فإنه يعود في «المناهج» الى نموذج الخليفة عمر. فبعد أن يذكر أنه «قد ترتب على اعتاق اعناق الدوائر البلدية وتحرير رقاب النواحي في البلاد الاوروباوية كما في غيرها من البلاد المتمدنة فائدتان مهمتان (احدهما) تمتع أهالي النواحي بشمرات الاكتساب وتحصيل المنافع وتحسين أحوال أهاليها بالثروة والغنى والاختد في التمدن والتقدم في العمران (وثانيتهما) قوة الحكومة وتمكين الدولة حيث صارت جميع النواحي بالمملكة تابعة لها مباشرة بدون توسط المتزمين والامراء والاساتيد والكبراء» (١٦) يقول (١٧): «ومن المعلوم أن الشريعة من صدر الاسلام ناطقة بما هو أقوى من ذلك وأقوم والسيرة العمرية صادقة فيما هو أتم من ذلك كله وأنظم والاسلام سوى بين الجميع في العدل والانصاف وقد عم به التمدن في سائر الاقطار والاطراف واعترف له بذلك جميع أمم الدنيا كمال الاعتراف فلا يضيره ولا يضره سفاهة بعض حكام سلفوا حيث خالفوا أحكامه المرضية في أيامهم فلا يقاس على تلك الايام وذلك لحكومة الممالك في مصر وتحميلهم لاهلها ثقل الاصر».

ونشير الى أن الفرق بين الإشارة الى عمر بن الخطاب هنا في «المناهج» وهناك في «التخليص» يقوم في أن الإشارة الاخيرة عامة مطلقة الى «السيرة العمرية»، أما في «التخليص» فإنها اقتضرت على حادثة تأنيب الخليفة لعمر بن العاص وابنه.

ويعتمد «المرشد الامين للبنات والبنين» في كلامه عن العدل على المراجع الدينية. وقد سبق أن أشرنا الى تسوية «المرشد» بين أشكال

(١٥) انظر مثلاً «تخليص الابريز»، ص ٢١، ٨١.

(١٦) «مناهج الالباب المصرية»، ص ٢٤٢.

(١٧) المرجع السابق، ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

الحقوق التي توصلت اليها الثقافة الغربية وأشكال اسلامية مقابلة لها (١٨). ولكن الطهطاوى لا يعتمد على الاصول الدينية والسوابق التقليدية الا من أجل أن يرتفع بالعدل الى مستوى الضرورة الانسانية التي يقضى بها العقل والنقل جميعا. انظر اليه وهو يجمع وجهات النظر هذه كلها فى نص واحد: «من أدى واجباته واستوفى حقه من غيره وكان دأبه ذلك، اتصف بصفة العدل. والعدل صفة تبعث الانسان على الاستقامة فى أقواله وأفعاله، وأن ينتصف لنفسه ولغيره، حتى جعله بعض الحكماء فضيلة قاعدة لجميع الفضائل وأنه أساس الجمعية التأسيسية والعمران والتقدم، فهو أصل عمارة الممالك التي لا يتم حسن تدبيرها الا به، وجميع ما عدا العدل من الفضائل متفرع عنه وكالصفة من صفاته، وانما يسمى باسم خاص كالشفقة والمروءة والتقوى ومحبة الوطن وخلوص القلب وصفاء الباطن والكرم وتهذيب الاخلاق والتواضع وما ماثل ذلك، فهذه كلها نتائج العدل. ثم ان الحديث الشريف، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، يتضمن الدرجة العليا فى العدل، وهو موافق لما نطق به حكم الحكماء وشرائع الانبياء قبل الاسلام، فقد حسنه الشرع والطبع، وان كان تحسين النواميس الطبيعية لا يعتد به الا اذا قرره الشارع» (١٩).

وهكذا نرى أنه يشير الى الشريعة ليرفع علم العقل، أما الجملة الأخيرة فكانت ضرورية فى عصر كثرة الجاهلين، ولاننسى أن كاتبنا كان من كبار موظفى الدولة.

(١٨) «المرشد الامين»، ص ١٢٤.

(١٩) المرجع السابق، ص ١٣١.

العدل والظلم فى تاريخ مصر:

ويؤكد الطهطاوى، سواء فى «المناهج» أو فى «المرشد» على أن العدل هو أساس المجتمع الانسانى وأساس الحكم. وهو لا يكتفى بتكرار عبارات التراث وأهمها «العدل أساس الملك»، بل ينظر الى الأمر بمنظار التاريخ، ويذكر التاريخ المصرى القديم، ما بين أمسيس (٢٠) (أحمس الاول) ورمسيس (٢١) والتاريخ اليونانى مع الاسكندر الأكبر (٢٢)، ولا يفوته الاشارة الى عدل محمد على وعدل اسماعيل (٢٣)، وهذه الاشارات الاخيرة قد يكون فيها من الوقائع ما فيها، ولكن هدفها، فيما نظن، على قلم الشيخ الذكى، انما هو وضع القاعدة والاشارة الى المثل الواجب الاتباع.

وهو لا يذكر وحسب الامثلة «الطيبة» بل والسيئة أيضا، أى من حكموا بالظلم، وأهم هذه الطائفة عند المصرى الطهطاوى هم المماليك، ولكنه يضع فيهم الأمويين أيضا، فيقول ان الظلم كان من أسباب انهيار ملكهم (٢٤).

أما المماليك فان عهدهم فى مصر كان عهد «التخشن العنيف» (٢٥)، وخلال له عاشت مصر «فى الذل والمسكنة وكانت حبال

(٢٠) «مناهج الالباب المصرية»، ص ١٢٠.

(٢١) نفس المرجع، ص ١٢٤.

(٢٢) المرجع ذاته، ص ١٢٩.

(٢٣) انظر مثلاً فى «مناهج الالباب المصرية»، ص ٢٤٣، ٢٨٩، وفى «المرشد

الامين»، ص ٢ وغير ذلك.

(٢٤) نفس المرجع، ص ٢٩٠.

(٢٥) «مناهج الالباب المصرية»، ص ١٦٤.

منافعها واهنة» (٢٦)، وتحمل أهلها فيه «ثقل الاصر» (٢٧). وفي مدة أحكامهم صارت مصر تفقد كل يوم عناصر حياتها على التدريج بالتحلل الانتظام، والعلة في ذلك هي ظلم الممالك وتدميرهم للبلاد، بينما مدار العمار على العدل (٢٨). وقد دمر الممالك مصر باهمالهم مشروعات، الري بعامة والتفاتهم الى مصالحهم الخاصة. يقول رفاعة حول أهمية تنظيم الري في مصر وحول سياسة الممالك عموما وأثرها على تدهور «القوة المركزية» اللازمة دوما في مصر (٢٩):

و«لما كان ري مصر دائما صناعيا مدبرا كان لابد فيه من حسن الادارة المائية والضبط والربط في تطهير الترع وبناء الجسور والقناطر فان كانت الحكومة المتولية على مصر سيئة التدبير أو قليلة العدل أو ضعيفة القوة فانها تقتصر على تدبير بعض الاقاليم دون بعض أو بعض الاملاك الخصوصية على قدر منفعتها وتجحف بالمصلحة العمومية فلهذه الحوادث الجارية في أيام حكمهم تقهقرت العمليات الهندسية الموروثة عن الفراعنة والرومانيين ومن بعدهم من الخلفاء والسلاطين ممن كانت دولة مصر في أيامهم منظومة».

الطهطاوى والعدالة الاجتماعية:

والسؤال الذى سنهئى ببحثه هذه الصفحات، هو التالى : الى أى حد يمكن أن يقال ان رفاعة رافع الطهطاوى قد كان له موقف بشأن ما

(٢٦) المرجع السابق، ص ١٦٥.

(٢٧) نفس المرجع، ص ٢٤٣.

(٢٨) المرجع ذاته، ص ٢٥٧.

(٢٩) نفس المرجع، ص ١٥٦.

نسميه الآن «العدالة الاجتماعية»؟ ويمكن أن تكون اجابتنا ذات شقين: الأول أنه لا يمكن للقراءة الموضوعية لكتابات الطهطاوى أن تبرر القول بأنه اتجه صراحة نحو هذا المفهوم، وإن يكن موجودا ضمنا فى ثنايا بعض من نصوصه. الثانى، انه حتى فى هذه الحالة، فإن اهتمام رفاة برفع الظلم الاجتماعى أكبر بكثير من اهتمامه بارساء نظام تتحقق فيه العدالة الاجتماعية، وحتى اذا قبلنا بوجود حساسية لديه بازاء «الظلم الاجتماعى»، فإن علينا أن نتفق على معنى «الاجتماعية» فى هذا التعبير.

حقا لقد طالب بادخال المصريين الى وظائف الحكومة يوم كانت وقفا على الاتراك والمستركة (٣٠)، وندد بظلم الحاكم «لرعيته» (٣١)، وأدان سوء استخدام الموظفين الكبار (وكانوا يسمون «الامراء») لسلطتهم (٣٢)، كما أن هجومه الشديد على الممالك، ذو حدين: فهو موجه اليهم، بعد أن قضى محمد على على شوكتهم، ولكنه موجه أيضا لكل حاكم يفعل مثلهم، وكانت مصر كذلك استبدادا وطغيانا واقطاعا حتى حكم اسماعيل، وربما نلمح فى حديثه المذكور أنفا عن الاهتمام بالاملاك الخصوصية والاجحاف بالمصلحة العمومية (٣٣) اشارة الى عهد اسماعيل ذاته.

ولكن ألوان الظلم التى يشير اليها رفاة فى كل هذا، نصا أو تلميحا، انما هى ذات طابع سياسى، أى على صلة بنظام الحكم القائم،

(٣٠) «مناهج الألباب المصرية»، ص ٢٩٠، ٢٩٤، و«المرشد الأمين»، ص ٩٣.

(٣١) «المرشد الأمين»، ص ٩٠.

(٣٢) «مناهج الألباب المصرية»، ص ٢٤٤ - ٢٤٥، ٢٨٠ - ٢٨١.

(٣٣) المرجع السابق، ص ١٥٦.

وبالتالى فليس لها الطابع الاجتماعى الصريح، الذى يتصل بطبيعة العلاقات بين الأفراد والمؤسسات، فى المجتمع .

ومع ذلك فرمما كان هناك مكان وحيد فى كل كتابات الطهطاوي نستطيع أن نقول أنه تحدث فيه حديثا يتناول «الظلم الاجتماعى» مباشرة، وذلك فى الفصل الذى خصصه كتاب «المناهج» للزراعة باعتبارها العماد الأكبر للاقتصاد المصري. وفى هذا الفصل يتحدث رفاة عن بؤس الفلاح فى أرض النيل حديث الخبير، وهو يفعل هذا ليس على نحو عاطفى بل على طريقة عقلية ممعنة فى العقلية وعلى أساس اقتصادى صرف وليس على أساس أخلاقى أو دينى أو ما شابه. ولننظر الآن فى هذا النص الخطير (٣٤) الذى أدخل التمييز الواضح بين رأس المال والعمل فى الاصطلاح العربى لأول مرة على ما يبدو، والذي يمضى الى أبعد من هذا فيعطى الأولوية للعمل على رأس المال.

وسنأتى على هذا النص فى ملحق تال، ونكتفى هنا بذكر أهم قضاياها:

- (١) كان الطهطاوي بسبيل الحديث عن «التحسينات الزراعية»، فيتطرق الى القول بأن المقتطف لثمارها «والمحتكر لمحصولاتها الايرادية انما هو طائفة الملاك... دون أهل الحرفة الزراعية».
- (٢) ويتحدث عن هاتين الطائفتين: «الملاك» والعمال «الزراعيين، من زاوية علاقة العمل فيقول: «الملاك فى العادة تتمتع بالمتحصل من العمل ولا تدفع فى نظير العمل الجسم الا المقدار اليسير الذى لا يكافىء العمل».

(٣٤) «مناهج الألباب المصرية»، ص ٦٣ - ٦٥.

(٣) وينبه الطهطاوي الى أن علة ادعاء الملاك لنيل «المقدار الجسيم» من الثروة لا تخرج عن شيء واحد، هو واقعة «التملك»، بينما هم يتجاهلون أن العمال الزراعيين أصحاب فضل عظيم: «ولا ينظر المالك الى كون بعض هؤلاء العمال هو الذي حسن الزراعة بشغله، واخترع لها طرائق منتجة واستكشف استكشافات عظيمة بتنمية الزراعة وتكثير أشغالها.

فإن حق التملك ووضع اليد على المزارع سوغ للملاك ولواضعي الأيدي أن يتصرفوا في عمليات أملاكهم التصرف التام، وأن يعطوا للعمال بقدر ما يظنون أنه من لياقتهم. ويعتقد المالكون أنهم أرباب استحقاق عظيم بسبب التملك، وأنهم هم الأولى بالسعادة والغنى مما يتحصل من عمليات الزراعة، وأن من عداهم من أهل المملكة لا يستحق من محصول الأرض شيئاً الا في مقابلة خدمته».

(٤) ويشير الطهطاوي الى أن «أجرة» هؤلاء «الشغالين» أو «الأجورية» رغم أنها «قدر يسير جداً لا يساوي العمل»، هذه الأجرة ذاتها معرضة للتناقض بسبب التنافس على العمل، وهو التنافس الذي يعمل في صالح الملاك: «إذا وجد بالجهة كثير من الشغالين، فإنهم يتناقصون في الأجرة ويتنافسون في ذلك لمصلحة صاحب الأرض، مع أن الأرض إنما تتحسن محصولاتها بالعمل، فلا يمكن أن يكون ذلك والتحسين والزيادة والخصب الا بالعمليات الفلاحية الصادرة من هؤلاء الأجورية الذين تناقصت أجرتهم».

(٥) يشير الطهطاوي الى تعميم ظاهرة الاحتكار وانتقالها من الزراعة الى الصناعة: «وكما أن أرباب الأملاك يحتكرون جميع الأعمال الزراعية

من طائفة الفلاحة، كذلك يحتكرون ثمرات. جمع الصنائع، لأن الصنائع كلها تسعى ونهض في الاشغال والعمليات. التي تستدعيها حاجة الفلاحة».

(٦) وقبل أن ينتقل الطهطاوي الى مناقشة الأساس الذي يقوم عليه هذا التقسيم غير المتكافئ للثروة، يشير اشارة لطيفة الى أنه على حين أن العامل الزراعي يقدم «خدمة وفنا وصناعة»، فإن المالك لم يملك الا «بمساعدة المقادير»، ولعل في هذا اشارة الى أساليب التمتع بحيازة الأراضي الزراعية في مصر في عهده، وكانت تعتمد في معظم الأحيان على الاتصال الشخصي بالحاكم، وأحيانا اقل على «الحظ» وأحيانا نادرة على القدرة والجهد.

(٧) أما الأساس الذي يستند اليه الملاك فهو «قاعدة مشهورة» تقول «ان من يزرع يحصد، يغني أن المحصول للمالك»، وهذه القاعدة تستند الى حديث للنبي يقول «الزرع للزارع». و يقوم رفاة بمناقشة معنى هذا الحديث، وينتهي الى أن «حديث الزرع للزارع لا يدل على شيء من جواز استحواذ المالك على المحصولات، وعدم مكافأة العامل».

(٨) وإذا كان الملاك يستندون الى أنهم هم الذين يقدمون «رأس المال»، فإن رفاة يرى في هذه الحجة «محض مغالطة»، لأن هناك بازاء رأس المال قوة أخرى عظيمة مساوية هي قوة العمل: «ولا يستند في غبن الأجير الى أن المالك دفع رأسماله في مصرف الزراعة والتزم الانفاق عليها، فهو الأحق بالاستحواذ على المحصولات، الجسيمة وأنه الأولى بربح أمواله العظيمة، فهو الأصل في التربيح، وأن عملية الفلاحة انما هي فرعية أنتجها وحسنها رأس المال، فإن هذه

التعليلات، محض مغالطة»، وذلك أنه لولا العمل لما رحت الأرض.
(٩) وفي النهاية يقدم الطهطاوي «اغراء» الى الملاك بأن يعدلوا من سياستهم بازاء أجره العمال بحيث يزول اجحافهم بالأجير، وهذا الاغراء يقوم على أسس ثلاثة: الأول تنبيههم الى نوع من التضامن الاجتماعي «نظرا الى ازدحام أهل الفلاحة»، والثاني تنبيههم الى مصلحة لهم هم أنفسهم: «فتنقيصهم للأجروسومهم على بعض أهل الفلاحة بالمزايدات التنقيصية، كل هذا «لا يثمر محبة الأجير للمالك»، ويحذرهم الطهطاوي بقول القائل:
«من يزرع الشوك لا يحصد به عنباً». أما الأساس الثالث فهو أساس ديني، حيث يذكر رفاة حديث الرسول «المسلم أخو المسلم لا يظلمه».

العدالة والوعى الطبقي عند رفاة:

ويدرك القارئ من هذا العرض لقضايا ذلك الفصل المشار اليه ومن قراءته للنص كاملا الذي سنأتي عليه من بعد، يدرك أنه نص عظيم ذو أهمية تاريخية، وأنه يدل على انتباه عجيب الى جوهر العلاقات بين المالك والفلاح، ولكن هل تكفي صفحتان أو ثلاثة للقول بأن لرفاعة الطهطاوي موقف حول «العدالة الاجتماعية» من حيث هي فكرة موجهة لتنظيم المجتمع ككل؟ لقد حاول البعض أن يقولوا ان رفاة تكلم في الاشتراكية ذاتها! وفي هذا غلو، لايزيد من قدر رفاة، وقدره بالفعل قبل هذا وبعده عظيم. ونحن لا نعتقد أن هذه السطور تدل على ادراك واضح عند الطهطاوي لمفهوم العدالة الاجتماعية، وذلك لهذا السبب الجوهرى: أن «العدالة الاجتماعية» مفهوم لا يقوم بغير ادراك سابق بأن هناك فى المجتمع

طبقات، وأن هناك بينها تعارضا وقد يكون بينها صراع كذلك، فتأتي العدالة الاجتماعية لتمنع التسلط والاحتكار والاستغلال من طبقة على أخرى. والواقع أن رفاعة الطهطاوي لم يتصور المجتمع المصري في عصره على أنه مكون من طبقات ذات «مصالح» متعارضة، كذلك فانه في دفاعه عن «الفئات» المقهورة فيه، لم يفعل هذا بالنظر اليها من حيث هي «طبقة اجتماعية». على العكس من ذلك فاننا نجد عند الطهطاوي نصوصا يقف فيها في صف الفئات المسيطرة أو العليا من حيث هي كذلك.

فقد أشرنا من قبل الى طلبه الى الخديوى اسماعيل أن يرفع ردائل التصغير والتحقير عن رعيته لأن «من ملك أحرارا طائعين كان خيرا ممن ملك عبيدا مروعين»، ولكن ها هو يميز بعد سطر واحد بين نوعين من المعاملة أو ثلاثة، فيقول: «وعلى الملك أن يعامل أحرار الناس بمحض المودة والعامه بالرغبة والرغبة، وأن يسوس السفلة بالخفاقة الصريحة» (٣٥)، هذا وان كان يضيف على الفور: «وأن يحسن سياسة جميع رعاياه على اختلاف أنواعهم».

ثم انظر مثلا الى قوله: «التربية هي أساس الانتفاع بآبناء الوطن، لا سيما تربية أبناء الأمراء والأكابر والاعنياء بتحسين أحوالهم...» (٣٦) والى قوله كذلك فى نفس كتاب «المرشد الامين» حيث يوزع مراحل التعليم على اساس من يسار العائلة او فقرها: «وكما أن التعليمات الأولية والمعارف العمومية يجب ان تعم جميع اولاد الاهالى فقيرهم وغنيهم، يجب

(٣٥) «مناهج الالباب المصرية»، ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

(٣٦) «المرشد الامين»، ص ...

أيضا ان يكون التعليم الثانوي كثيرا منتشرا في ابناء الالهالي القابلين له الراغبين فيه. فيباح لهم التعليم والتعلم ليكونوا من الدرجة الوسطى، بخلاف درجة العلوم العالية المعدة لأرباب السياسات والرئاسات واهل الحل والعقد في الممالك والحكومات، فانه ينبغي أن يقتصد في تعليمها والتضييق في نطاقها بحيث يكون عدد تلامذتها محصورا وعلى أناس قلائل مقصورا، بمعنى أن كل من طلب الاشتغال بالعلوم العالية لابد من أن يكون صاحب ثروة و يسار، ويكون يساره مقيدا بقيود خاصة في الغنى والاعتبار، بحيث لا يضر تفرغه للعلوم العالية بالمملكة، فمن الخطر على من له صناعة يتعيش منها و ينتفع به الناس أن يترك هذه الصناعة ليدخل في دائرة معالي المعارف». (٣٧).

ومن جهة اخرى، فرغم أنه كان قد تحدث في «تخليص الابريز» بحماس عن امكان قلب الملك الظالم، الا أنه، في «المناهج» وفي «المرشد»، ينصح الشعب أن يطيع وأن يصبر. يقول في «مناهج الالباب المصرية: «وبالجملة فعلى ولى الأمر أن يجتهد حتى يرضى عنه جميع رعيته وان ينزل نفسه منزلتهم وكل ما يحبه لنفسه يحبه لهم وعليهم الطاعة الكاملة له لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فقد قرن تعالى طاعة ولاة الامر بطاعة نفسه ورسوله فهذه عظمة جميلة لولة الامر ومنزلة جليلة تبلغ النهاية في رفعة القدر فاذا ظهر لولى الامر عدو لزمهم معاونة الملك عليه فاذا استقرضهم اقرضوه واذا استعان بهم أعانوه وان عدل فيهم مدحوه وان ثقل عليهم شىء من أحكامه صبروا الى ان يفتح الله لهم باب هدايته

للخير وارشاد دولته للعدل وزوال الضير و يسألون الله تعالى ان يرزقه بطانة
أهل حكمة وشجاعة وعفة وعدالة» (٣٨).

رفاعة رجلا عظيما وظاهرة مركبة:

ان الذي ينبغي أن ننتبه اليه هو أن رفاعة الطهطاوي، شخصا
وكتابات، ظاهرة مركبة غير بسيطة ولها أوجه متعددة ومتفرقة وأحيانا ما
تبدو متعارضة، في الظاهر على الأقل حتى يتوفر للبحث العلمي الشامل
المدقق أن يكتشف مفتاح مواقفه وعمودها الفقري والجوهر فيها والغرض
والوسيلة المؤقتة والمقصد البعيد صريحا كان أو ضمنيا. وإذا لم ننتبه الى ذلك
وقعنا في التمجيد الرخيص أو في الاستهانة المتعجلة الظالمة.

فهذا الرجل العلماني المقصد محترم للدين وشريعته وموقر لشعائره،
وهو مندد بالمظالم، ولكنه موظف كبير عايش محمد علي وابراهيم وعباس
وسعيد واسماعيل، ورضى عنه معظمهم وانعموا عليه بالرتب والتشريفات
والحقوقها باقطاعات هامة، حتى ترك لورثته عند وفاته ما يزيد على الألف
وستمائة فدان (منها تسعمائة فدان اشتراها هو) وهو معجب في «تخليص
الابريز في تلخيص باريز» بثورة ١٨٣٠ في فرنسا، ولكنه يسلم في
«مناهج الالباب المصرية» بأن يكون للحاكم السلطان المطلق رغم اشارته
الى ضرورة أن يتقيد مع ذلك بالقوانين، وليس أدل على ما نقول من أنه،
كما رأينا، يضع بين يدي الحاكم كافة السلطات التشريعية والتنفيذية
والقضائية.

لقد كانت كتابات الطهطاوي، لأنها ظهرت في وقتها وليس بعد

(١٨) «مناهج الالباب المصرية»، ص ٢٤٥

وقتها، حدثا هاما بل وفريدا، ولا يمكن أن نطلب من الرجل أكثر مما يستطيع
ومما يسمح به العصر. وفيما يخص فكرتي الحرية والعدالة، والاولى منها بوجه
أخص، فإن كتابات الطهطاوي في كتبه وفي مقالاته الصحفية، بل وفي
ترجماته ذاتها، كانت فاتحة عالم جديد من الكفر السياسي والاجتماعي
وحاملة لأفكار جديدة وتصورات، سبقتها أن تهز المجتمعات الاسلامية من
الاعماق. وكما سبق وأشرنا، فإنه لم يكن مجرد ناقل لأفكار الغرب، لان
جهده في الفهم واعادة التفسير والتكييف جهد لا يمكن لأي عيني انكاره،
بما في ذلك، وربما على الاخص، في كتابه الفريد العجيب باكورة التأليف
الغربي الحديث كله، «تخليص الابريز في تلخيص باريز». ولا يمكن أن
يستنتج قارئ رفاة أنه استمر يدور في دورة التراث القديم، بالنظر الى
جوانب من لغته أو الى بعض سياقاته التعبيرية أو حتى الى افتقاره الواضح
أحيانا الى روح التنسيق والنظام في ترتيب أفكاره وتسلسلها، فرفاعة هو
أول طريق جديد، بل انه اذا خطر لقارئ هذا، فليس عليه الا أن يقارن
«تخليص الابريز» بكتاب على باشا فكري الذي كتب بعد وقت كتابة
«التخليص» بما يقرب من الستين عاما: «ارشاد الألباء الى محاسن
أوربا»، وهو عتيق في أسلوبه ونظرته، والى جانبه يقف «التخليص»
عصري الفهم نظرا نضارة براءة النظرة. لقد نهض رفاة بالفكر المصري
نهضة هي أقرب الى القفزة، بعد طول خمول وخمود، و يكفي أنه أتى بهذا
الشيء العجيب الغريب الذي يصعب وضعه في كلمات: حساسية
جديدة، ومركزها الحرية في الفكر وفي العمل، وشرطها وجوب الاعتراف
بالكرامة البشرية لكل انسان.

الملاحات

(ملحق أول)

((حياة رفاعة رافع الطهطاوى))

ولد رفاعة في مدينة طهطا، من مدن الصعيد في مصر عام ١٨٠١، وهي سنة مغادرة قوات الحملة الفرنسية لارض النيل. وكانت عائلته ذات صدارة في المدينة، وتولى بعض أعضائها منصب القضاء، ومنهم من اشتغل بالعلم وله تأليف. وقد استولت السلطات الحاكمة على ما بيد الأسرة من التزامات في الأرض، فاضطر والده الى الرحيل الى أقارب له قرب جرجا ثم الى مدن أخرى، ولما توفى الأب عاد الصبي رفاعة الى طهطا حيث أخواله، وفيها تعلم العلوم التقليدية على أيديهم.

وجاء رفاعة الى الأزهر عام ١٨١٧، وقضى به متعلما حوالى خمس سنوات، وكان أبرز اساتذته الشيخ العالم الفاضل المتفتح حسن العطار (١٧٦٦ - ١٨٣٥)، الذي تولى مشيخة الأزهر سنة ١٨٣٠، وهو الذي ساعد على تهيئة ذهن الفتى رفاعة لتقبل «العلوم العصرية» والاقبال عليها. وهو من غير شك أكبر الاسماء التي هيات للنهضة الحديثة، وكان قد سافر في فلسطين والشام وتركيا، كما اتصل بعلماء الحملة الفرنسية ورأى آلائهم وطرائقهم. وأهم أقواله: «ان بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، و يتجدد بها من المعارف ما ليس فيها». (١)

وبعد تخرجه من الأزهر، وسنه احدى وعشرون سنة، اشتغل

(١) محمد عبد الغنى حسن، «حسن العطار»، دار المعارف، القاهرة، ص ٧٤.

بالتدريس فيه، وعن دروسه تلك يقول تلميذه الوفي المقرب صالح مجدي: «وكان رحمه الله حسن اللقاء بحيث ينتفع بتدريسه كل من أخذ عنه. وقد اشتغل في الجامع الأزهر يتدريس كتب شتى في الحديث والمنطق والبيان والبديع والعروض وغير ذلك. وكان درسه غاصا بالجمع الغفير من الطلبة، وما منهم الا من استفاد منه وبرع في جميع ما أخذه عنه، لما علمت من أنه كان حسن الأسلوب سهل التعبير، مدققا محققا، قادرا على الإفصاح عن المعنى الواحد بطرق مختلفة، بحيث يفهم درسه الصغير والكبير بلا مشقة ولا تعب» (٢).

وفي عام ١٨٢٦ أوفد محمد علي أول بعثة كبيرة الى فرنسا لدراسة علومها ولغتها، وطلب من الشيخ حسن العطار «أن ينتخب من علماء الأزهر اماما للبعثة يرى فيه الاهلية واللياقة، فاختار الشيخ رفاعة لتلك الوظيفة» (٣).

وهكذا سافر رفاعة اماما للصلاة ومرشدا دينيا، ولكنه سرعان من يتحول الى طالب كالباقين، ولا شك أن السر هو اجتهاده الفائق. ولقد شاعت طبيعة الامور أن يكون هذا المصري الفلاح، وكان الوحيد بهذه الصفة بين أعضاء البعثة الذين أتوا من الأسرات التركية والاجنبية المستتركة، هو أنبغ أعضائها وأكثرهم فائدة لمصر أثناء اقامته بباريس وبعد عودته.

وقد قضى رفاعة بباريس خمس سنوات (١٨٢٦ - ١٨٣١) عاد بعدها ليعين مترجما لمدرسة الطب، ثم بمدرسة «الطوبجية»، ثم ناظرا

(٢) جمال الدين الشيال، «رفاعة رافع الطهطاوى»، دار المعارف، القاهرة، ص ٢٣، نقلا عن

«حلية الزمن في مناقب خادِم الوطن»، وهو ترجمة كتبها صالح مجدي عن استاذة.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤.

لمدرسة التاريخ والجغرافيا التي التحقت بمدرسة المدفعية، حتى كان انشاء «مدرسة الألسن» فى عام ١٨٣٥ باقتراح من رفاة الطهطاوي الذي قام بتأسيسها وبإدارتها، ثم الحق بها عام ١٨٤١ «قلم الترجمة» وأداره رفاة كذلك. فى نفس هذه الفترة عمل رفاة بالصحافة، اذ عين فى يناير سنة ١٨٤٢ رئيسا لتحرير جريدة «الوقائع المصرية» (التي بدأت فى الظهور عام ١٨٢٨)، حين أراد محمد على اخراجها فى صورة حديثة.

ومع عهد عباس (١٨٤٩ - ١٨٥٤)، احتجب نجم رفاة الطهطاوي حين نفاه الوالى الى السودان مديرا لمدرسة ابتدائية فى الخرطوم. ولم يستسلم الشيخ العامل لليأس والقنوط فترجم خلال تلك الفترة كتاب «فنلون» الفرنسى «مغامرات تليماك»، تحت عنوان «مواقع الأفلاك فى وقائع تليماك»، وقد طبعها أحد تلاميذ رفاة فيما بعد فى بيروت.

وبعد تولى سعيد باشا العرش عاد رفاة الى مصر المحروسة وعين وكيلا للمدرسة الحربية ثم ناظرا لها، وكانت رتبته فى الجيش «أمير الآلاي رفاة بك». ولكنه فصل عام ١٨٦١ من خدمة الحكومة بعد الغاء المدرسة الحربية، وظل كذلك نحو سنتين، حتى انشأ قلم الترجمة الجديدة فى أوائل عهد اسماعيل (١٨٦٣) واختير رفاة بك ناظرا له، ومن أهم انجازات هذا القلم ترجمة القانون الفرنسى، المدني والجنائي، الى العربية. وربما كان آخر منصب جديد تولاه هو رئاسة تحرير مجلة «روضة المدارس المصرية» التي أسست عام ١٨٧٠، وساعده فى ذلك ولده على فهمي رفاة. وكانت وفاته بعد عامين من ذلك.

(ملحق ثان)

نشبت هنا النص الخطير الذي يتحدث فيه رفاة عن العلاقة بين العمل ورأس المال «مناهج الأبواب المصرية» (ص ٦٣ - ٦٥) وهو النص الذي يعتمد عليه من يظن أن الطهطاوى «اشترأ كى»، وقد اوضحنا موقفنا من هذا التفسير خلال الفصل.

يقول وهو بصدد الحديث عن الزراعة وطرائق تحسينها:

«ثم ان المقتطف لثمار هذه التحسينات الزراعية، المجتني لفوائد هذه الاصلاحات الفلاحية الناتجة فى الغالب عن العمل واستعمال القوى الآلية، والمحتكر لمحصولاتها الايرادية، انما هو طائفة الملاك، فهم من دون أهل الحرفة الزراعية هم متمتعون بأعظم مزية، فأرباب الأراضى والمزارع هم المغتنمون لنتائجها العمومية والمتحصلون على فوائدها، حتى لا يكاد يكون لغيرهم شىء من محصولاتها له وقع. فلا يعطون للاهالى الا بقدر الخدمة والعمل وعلى حسب ما تسمح به نفوسهم فى مقابلة المشقة. يعنى أن الملاك فى العادة تتمتع بالمتحصل من العمل ولا تدفع فى نظير العمل الا المقدار اليسير الذي لا يكافىء العمل. فما يصل الى العمال فى نظير عملهم فى المزارع او الى اصحاب الآلات فى نظير اصطناعهم لها هو شىء قليل بالنسبة للمقدار الجسم العائد الى الملاك، فان المالك يستوفي لنفسه أكثر محصول الأرض. فانه بعد تصفية حساب مصاريف الزراعة وجميع كلفها يأخذ محصولها بتمامه بوصف ايراد للأرض وعلف للمواشى واجرة للآلات، ولا يعطى لأرباب الاعمال والاشغال منها الا قدرا يسيرا، ولا ينظر الى كون

بعض هؤلاء العمال هو الذي حسن الزراعة لشغله واخترع لها طرائق منتجة واستكشف استكشافات عظيمة بتنمية الزراعة وتكثير اشغالها. فان حق التملك ووضع اليد على المزارع سوغ للملاك ولواضعى الايدى ان يتصرفوا فى عمليات أملاكهم التصرف التام، وان يعطوا للعمال بقدر ما يظنون انه من لياقتهم. ويعتقد المالكون أنهم أرباب استحقاق عظيم بسبب التملك وانهم هم الاولى بالسعادة والغنى مما يتحصل من عمليات الزراعة وأن من عداهم من اهل المملكة لا يستحق من محصول الارض شيئاً الا في مقابلة خدمته ومنفعته المأمور باجرائها فى حق ارضهم. فيترتب على هذا ان كل من يريد من الاهالى ان يتعيش من الخدمة التي هى العمل يصير مضطراً لأن يخدم بالقدر الذي يتيسر له أخذه من الملاك بحسب رضائهم، ولو كان هذا القدر يسيراً جداً لا يساوي العمل، لاسيما اذا وجد بالجهة كثير من الشغاليين فانهم يتناقصون فى الاجرة ويتنافسون فى ذلك لمصلحة صاحب الارض، مع أن الارض انما تتحسن محصولاتها بالعمل فلا يمكن أن يكون ذلك التحسن والزيادة والخصب الا بالعمليات الفلاحية الصادرة من هؤلاء الاجرية الذين تناقصت أجرتهم. وكما أن أرباب الاملاك يحتكرون جميع الاعمال الزراعية من طائفة الفلاحة، كذلك يحتكرون ثمرات جمع الصنائع لان الصنائع كلها تسعى وتنهض فى الاشغال والعمليات التي تستدعيها حاجة الفلاحة كالحدادة والنجارة وجميع صنائع اهل الحرف المتعلقة بأمر الفلاحة.

فينتج من هذا كله أن زيدا من الناس اذا لم تساعده المقادير على أن يصير مالكا لقطعة أرض لا يزال يقاسم مالك الارض فيما يتحصل من الشروة الزراعية، ولكن تمتعه ناقص جداً فانه لا يأخذ من المحصول الزراعى

الا القدر الذي يسمح به المالك في مقابلة خدمته وفنه وصناعته وثمر
الادوات والآلات والدواليب المهندمة للزراعة. فاذا كان مالك الارض
سخيا كريما مبسوط اليد كافاً المكافأة التامة ووسع على من ينتفع بفنه. فقد
جرت العادة أن الفلاح لا يكافأ على قدر خدمته وحرثته لقاعدة مشهورة:
أن من يزرع يحصد، يعنى أن المحصول للمالك. وقد قال صلى الله عليه وسلم
الزرع من أن المعنى فيه الزرع لمن بذر والثمرة له وعليه أجرة مثل الأرض لا ان
العامل يأخذ اجرة قليلة على عمله. ففي خبر الصحيحين انه صلى الله عليه
وسلم عامل أهل خيبر بشرط ما يخرج منها من ثمر أو زرع، اي اعطاهم
النصف في نظير عملهم، وفي رواية دفع الى يهود خيبر نخلاها وأرضها، والمراد
بعملهم مساقاتهم ومزارعتهم. فالواقع منه صلى الله عليه وسلم مزارعة تابعة
للمساقاة والبذر فيها من المالك بخلاف ما اذا كان البذر من العامل، فهي
مخابرة وهي المسماة أيضا بالمشاطرة التي تقع في مثل العنب والخوخ، فيدفع
المالك الارض للعامل ويزرعها العامل ببذر من عنده وكذلك القمح. بل
وقوع المخابرة الآن مع انها غير جائزة موجودة بمصر أكثر من المزارعة. فحديث
الزرع للزارع لا يدل على شيء من جواز استحواذ المالك على المحصولات
وعدم مكافأة العامل. ولا يستند في غبن الاجير الى أن المالك دفع رأس
ماله في مصرف الزراعة والتزم الانفاق عليها فهو الاحق بالاستحواذ على
المحصولات الجسيمة، وانه الاولى بربح أمواله العظيمة فهو الاصل في
التربيح، وأن عملية الفلاح انما هي فرعية انتجها وحسنها رأس المال. فان
هذه التعليقات محض مغالطة اذا فرض الكلام في العامل جر لعمل منتج
لولا لما ربحت الارض ربحا عظيما، فواكسة المالك له في تقليل اجرته محض
اجحاف به. ووصف استملاك الاراضي والصرف على الزراعة من رأس
المال للمالك لا يقتضي كونه يستوعب جل المحصولات ويجحف بالاجير،

نظرا الى ازدهار أهل الفلاحة وتنقيصهم للاجر وسومهم على بعض بالمزايدات التنقيصية. وهذا لا يثمر محبة الاجير للمالك (من يزرع الشوك لا يحصد به عنباً) فان هذا فيه ايذاء بعضهم لبعض وهو ممنوع شرعا كما يدل عليه ما رواه ابو هريرة رضي الله عنه. فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يبيع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله اخوانا المسلم اخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يكذبه ولا يحقره التقوى ههنا ويشير الى صدره ثلاث مرات بحسب امرىء من الشر أن يحقر أخاه المسلم كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه».



الباب الثاني :

العدالة والمحترية
مذخر الدين التونسي

(١٨٢٥م - ١٨٨٩م)

١ تقديم

ان كان هناك دليل على أن القلم قد يكون وسيلة الى المجد، ولك أن تفهم المجد على ما تشاء، وسيلة أقوى وأوثق من السلطة أو السيف، فهذا الدليل هو آثار خير الدين التونسي الوزير الكاتب. فقد ذهب، في سن السابعة عشرة، مملوكا من أصل شركسي، الى تونس وتربى في قصر الباي، ودخل في سلك الجيش هناك، ثم في سلك الدبلوماسية ثم في سلك الوزارة، حتى اعتزلها عام ١٨٦٥، ليخرج كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» وينشره في تونس عام ١٨٦٧، وعمره خمسة وأربعون عاما. ولكنه يعود الى شئون الحكم في تونس والى الوزارة حتى أصبح وزيرا أكبر في سنة ١٨٧٣ ولمدة أربعة سنوات، ثم عينه السلطان عبد الحميد الثاني، الذي قرأ كتابه، صدرا أعظم في الآستانة عام ١٨٧٨ ولكنه لم يبق في هذا المركز الا شهورا، شهدت على الأخص تدخله لخلع الخديوي اسماعيل عن كرسي الخديوية في مصر. وقد توفى بالآستانة سنة ١٨٨٩ عن سبعة وسبعين عاما. فهو اذن رجل عرف بمجد الحكم ووصل الى أعلى مناصب الادارة الاسلامية، ومع ذلك فانه لا يذكر اليوم الا بكتابه المذكور، وعلى الأخص بمقدمته التي وضع فيها خلاصة آرائه وتجاربه في الحكم ومن خلال زياراته المتعاقبة لأوربا، على حين أن بقية الكتاب ما هو الا تاريخ لدول أوربا وللدولة العثمانية. وسيكون مرجعنا هو الطبعة الأولى للكتاب الصادرة في تونس عام ١٨٦٧.

قصد الرجل:

ماذا كان قصد خير الدين حين كتب كتابه؟ وعلى أي اعتبار كتبه؟ ولنضع السؤال على صيغة أخرى: اذا كان رفاة الطهطاوي رجل نربية واجتماع، والافغاني رجل اصلاح ديني أساسا للاصلاح السياسي، وأديب اسحق مفكر المجتمع الجديد القائم على الحرية، وعبد الله النديم عقل الوطنية وضمير الشعب، ومحمد عبده المتكلم العصري ورجل الدين المتنور، والكواكي المفكر السياسي عدو الاستبداد، وقاسم أمين رسول العلمانية الأول، ولطفى السيد صحفى الدعوة الى الحرية، فمن هو خير الدين التونسي صاحب «أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك» ومقدمته على الأخص؟ هل هو رجل الفكر على اطلاقه؟ هل هو رجل الفكر السياسي؟ وهل هو رجل الفكر السياسي من زاوية المفكر أم من زاوية رجل العمل؟ ورجل العمل الذي يضع في اعتباره الأول الدولة أم الأمة؟

وتظهر أسئلتنا الأخيرة أين نميل الى تصنيف خير الدين التونسي بين دعاة النهضة الحديثة. أنه أولا رجل الفكر السياسي وليس رجل الفكر في عموميته كما حاول الطهطاوي أو الأفغاني على الأخص أن يكونا. فوضوعه هو السياسة، بل قل انه الدولة وكيف ينبغي أن تحكم. ورغم غيبة المضمون الاجتماعي فى كتاباته، الا أنه يحق أن نقول انه يتحدث فى سياسة الدولة من حيث ازدهار العمران، أي المجتمع، ولكن هذا المجتمع نادرا ما يكون عنده البشر أفرادا، انما هو مصنوعات ومزروعات، أي نشاط اقتصادي (١)، أو قل هو نشاط المجتمع من حيث هو كذلك منظورا اليه فى نتائجه الخارجية التي يمكن أن توضع فى احصاءات.

(١) «أقوم المسالك»، المقدمة، ص ٤، ٥، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١

هو اذن يفكر في سياسة الدولة. ولكن لا يفعل ذلك من خارج، أي لا يفكر في الدولة تفكير الملاحظ لها والمستخرج لهيكلها النظري، كما ينبغي أن يكون أو كما هو قائم. انه ليس رجل النظر البحت، ولا رجل الاقتراح كما كان الطهطاوي، بل هو يفكر في السياسة لأنه رجل سياسة، ويفكر في الدولة ويعنى الممكن والصعب والمستحيل. اذن هو رجل عمل يفكر.

وهو يفكر هكذا من زاوية مصلحة الدولة، والدولة هنا هي العثمانية، وليس من زاوية مصلحة الأفراد أو الوطن (٢) أو حتى الأمة الإسلامية من حيث هي كيان مستقل عن الدولة. فهو لا يزال على الطريقة العتيقة التي تظن أن الأمة عامل محايد وأن المهم هو صلاح الحكم أو فساد، فالأولى بالاعتبار اذن هو الدولة، وحسبها تكون الدولة تكون الأمة. وحتى عندما يتحدث عن رفعة الأمة، فإنها عادة ما تكون عنده اما وسيلة واما نتيجة لقوة الدولة، وسنرى من بعد رفضه «الحرية» الولايات العثمانية لأن في هذا اضعافا للدولة، وضعف الدولة ضعف للأمة ومن ثم لهذه الولايات.

هذا اذن وزير يفكر بصوت عال، وليس رجل الشعب كما كان الطهطاوي وسيكونه الأفغاني وعبد الله النديم وغيرهما، كل بطبيعة الحال على طريقته. وهو اذن ليس رجل الدين، كما كان محمد بن عبد الوهاب وسيكون الشيخ محمد عبده، بل رجل الدولة، أي رجل الدنيا. ولكنه رجل الدنيا الذي يعنى قوى العصر، وقوة العصر، داخليا، هي الدين، فلا بد اذن

(٢) وليس أدل على هذا من أن اسم تونس لا يرد في المقدمة الا مرة واحدة وبصورة جانبية (حين الحديث عن استاذ المشايخ الحنفية بالديار التونسية، ص ٤٢)

من مراعاة الدين، وقد تتوجب مراعاة الاعتبارات الدينية من أجل اللف حولها بغاية تعديلها: ان خير الدين يعنى أن زمان الدولة الدينية قد ولى وراح، ولكن لا بد أحيانا من مراعاة الخواطر، ولو برسوم وكلمات. وهو ما فعل.

ولأنه وزير يفكر، فانه يبدأ من الوقائع. والواقع الكبير فى عصره هو الواقع المحيط بالدولة العثمانية من كل ناحية وبكل شكل: ذلك هو أوربا. ومن هنا فان الفكرة الدافعة له الى كتابة كل ما كتب هى هذه: ينبغي أن نقلد أوربا فى كل ما نستطيع، أو قل انها هذه: أوربا هى الخطر المحيى، وكما يقول بكلماته القوية هى «السيل المتدفق» و «التيار المتتابع» الذى يوشك أن يغرق كل ما حوله (٣)، فكيف النجاة منه؟ لن يكون ذلك الا بأن تحذوا الممالك المجاورة حذوه وتجري مجراه فى التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق (٤). بعبارة أخرى: أوربا قوية، وللوقوف فى وجهها لا بد من اصطناع وسائل قوتها، وفى أصل هذه القوة وتلك الوسائل تقوم نظمها السياسية المؤسسة «على دعائمي العدل والحرية» (٥). وها نحن وجهها لوجه أمام موضوعنا.

بنية فكره:

ولو حاولنا استخراج هيكل اهتمامات التونسي لقلنا أن مؤلفه يكشف عن غرض أساسى ومشكلة مبدئية وله ميدان واسع وموضوع بنجاص ويشير مشكلة مركزية، وكل هذا يؤدي الى ظهور عدد من الأفكار المعينة.

(٣) المقدمة، ص ٥٠

(٤) نفس المكان.

(٥) المقدمة، ص ٨ - ٩.

أما الغرض الأساسي فهو قوة الدولة وتقدم الأمة في التمدن ورفعتهما، وهذا هو ما يترجم الى مشكلته المبدئية التي تصبح: ما أسباب تأخر الأمة الإسلامية في عهدها الأخير وما وسائل تقدمها؟ ولما كان يربط تقدم الأمة بقوة الدولة، وقوة الدولة بالحكم الصالح، فإن ميدانه الذي يجول فيه بالنظر من خلفه ومن حوله ومن أمامه هو ميدان السياسة ونظرية الحكم الصالح على الأخص ووسائل هذا الحكم وطرائق ارجاءاته، وفي هذا الميدان يصبح الموضوع الأجدر بالاهتمام هو شروط «حسن الامارة» كما يقول، وهو ما يؤدي الى التساؤل حول: كيف يمكن أن يتحقق العدل والحرية اللذان هما أساس العمران وتقدم المعارف؟

وهو لا يحاول الاجابة عن هذا السؤال بالرجوع الى كتب السياسة الشرعية، فهذه أوراق اصفرت ولا جدوى منها اللهم الا بإشارات المجاملة والمطولة أحيانا هنا وهناك كما تقتضى الأحوال وكما يعرف الوزير الخبير بطرق التغلب على مقاومة أهل التقليد، انما هو يجيب على ذلك السؤال بتعريف النظم السياسية الأوروبية. ولأجل مساعدة أهل العصر على ازديادها يأتي بآية هنا أو بحديث هناك أو برأي فقيه أو قول متكلم.، وكما : هو واضح من عنوان كتابه، فإن المشكلة المركزية عند خير الدين التونسي تصبح: كيف نقلد أوربا؟ وفيم؟ وكيف نسوغ هذا للعلماء والساسة والرعية فضلا عن السلطان نفسه؟ وفي إطار هذا كله تظهر المفاهيم الرئيسية التي أكد عليها وهي: العمران وشروطه، العدل والحرية، الظلم والاستبداد، الحكم الصالح، المصلحة، وظيفة الوزراء وأهل الحل والعقد، وأخيرا وليس آخرا «التنظيمات» أي القوانين بل قل الدستور.

هذه الأمور كلها، من غرضه الأساسي الى مفاهيمه الرئيسية،

يجدها القارىء منشورة تصريحاً أو تلميحاً أو ضمناً فى الصفحات، الثلاث الأولى التى تتكون منها خطبة الكتاب. وهى تبدأ بذكر العدل منذ الجملة الأولى («سبحان من جعل من نتائج العدل العمران») وتأتى على ذكر الآية القرآنية: «ان الله يأمر بالعدل والاحسان» وتنبه الى أن مركز الشريعة ليس الايمان وحسب، بل الايمان والأمان، والى أن الشريعة الاسلامية كافلة بمصالح الدارين، ومع ذلك فان «التنظيم الدنيوي أساس متين لاستقامة أمور الدين»، وهى قضية جديدة على عقول أهل العصر، بحيث أن البحث فى وسائل الوصول الى «المنعة والسلطة الدنيوية» يكون أمراً ينفع الدنيا والدين على حد سواء. وهذا هو غرض خير الدين: تقدم الدولة ونفع الأمة. وقد بحث «فى أسباب تقدم الأمم وتأخرها جيلاً فجيلاً» وقرأ فى ذلك توراىخ اسلامية وافرنجية حررها المؤلفون من الفريقين، وسافر الى بعض دول أوربا وشاهد أحوالها وجمع من مستحدثاتهم ما يتعلق «بسياسى الاقتصاد والتنظيم»، ووقف على «الوسائل التى ترقوا بها فى سياسة العباد»، حتى وصلوا الى «الغاية القصوى من عمران البلاد»، ويريد فى كتابه هذا أن يعرف بنظمهم السياسية حتى «نتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً»، وليس فى هذا بدعة، لأنه إنما يريد أن «نسترجع... ما أخذ من أيدينا»، حيث أنه من المشهود لأمة الاسلام أن لها «سابقة التقدم فى مضمارى العرفان والعمران، وقت نفوذ الشريعة فى أحوالها ونسج سائر التصرفات، [السياسة] بمنوالها». أخيراً فان سبيله فى هذا كله هو الاعتماد على الشرع والعقل، وعلى المشاهدة والتأمل، و«سبحان من... فضل بالعقل نوع الانسان وأهله به لحسن التدبير [أي الحكم السياسى] ومراتب العرفان» كما يقول مرة أخرى منذ السطر الأول فى الخطبة.

المشكلة السياسية

لا شك أن خير الدين قد بدأ كما أشرنا من مشكلة البحث عن «الوسائل الموصلة الى حسن حال الأمة الاسلامية وتنمية أسباب تمدنها» (٦)، والذي يقصده بحسن الحال وبالتمدن هو: توسيع دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات. ونفى أسباب البطالة. والآن ما أساس هذا كله؟ «أساس جميع ذلك حسن الامارة المتولد منه الأمن المتولد منه الأمل المتولد منه اتقان العمل (٧)». وهكذا فان مشكلة التمدن والتقدم تعود الى مشكلة سياسية هي: حسن الامارة. ويمكن أن نقول أن حسن الامارة هذا عماده شيان: الملك المؤهل للحكم والتنظيمات، السياسية القويمة: «ان سعادة الممالك وشقاوتها في أمورها الدنيوية انما تكون بمقدار ما تيسر لملوكها من العلم بكليات السياسة والقدرة على القيام بها وبقدر ما لها من التنظيمات، السياسية المؤسسة على العدل ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها (٨)». وهكذا يكون لدينا من عناصر الحكم الأساسية: الملك، والتنظيمات، والوزراء والموظفون بعامه.

أما الملك، فان الأمم التي لا يكون لادارتها قوانين ضابطة، يصبح

(٦) المقدمة، ص ٥.

(٧) نفس المكان، وراجع ص ٧٦.

(٨) المقدمة ص ٧٣.

الخير فيها والشر منحصر في ذات الملك، وبحسب حظه من الاقتدار والاستقامة يكون مبلغ نجاحها (٩). وقد يمكن أن نتصرز بالنظر امكن وجود الحاكم الفرد المنصف، ولكن أين هو هذا الملك النادر بحسب الوقائع (١٠) يقول خير الدين : « وقد كانت وقعت بيني وبين احد اعيان اوربا مكالمة أسهب فيها بمدح ملكهم، وذكر ما له من مزيد المعرفة بأصول السياسة، حتى قال انه متقيد بطبعه وعقله عن سلوك غير منهاج الصواب. فقلت له: كيف تشاحونه في الحرية السياسية، وترومون مشاركته في الأمور الملكية، والجمال أنكم تسلمون له من الكمالات ما لا يحتاج معه الى المشاركة، فاجابني بقوله: من يضمن لنا بقاءه مستقيما واستقامة ذريته بعده؟ (١١).

لكل هذا لزم تقييد الملوك بقيود من الشرع ومن العقل، وبقيود تنظيمية وأخرى بشرية. ذلك أنه لا بد من وازع، وهو «اما شرع سماوي أو سياسة معقولة (١٢)» وتمتلئ مقدمة خير الدين التونسي بتكرار أن الشرع الاسلامي فيه صلاح الدين والدنيا جميعا. فقد حسن حال الامة الاسلامية فترة من الزمان (لا يقول ما هي وكم مدتها) وكان ذلك ناتجا عن تقييد الولاة «بقوانين الشريعة المتعلقة بالامور الدينية والدنيوية، التي من أصولها المحفوظة اخراج العبد عن داعية هيواه وحماية حقوق العباد، سواء كانوا من أهل الاسلام أو من غيرهم، واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال، وتقديم درء المفساد على جلب المصالح، وارتكاب أخف الضررين اللانزم أحدهما، الى

(٩) المقدمة، ص ١٥.

(١٠) المقدمة، ص ١٢-١٣.

(١١) المقدمة، ص ١٧-١٨.

(١٢) المقدمة، ص ١٢.

غير ذلك. ومن أهم أصولها المشورة التي أمر الله بها رسوله المعصوم صلى الله عليه وسلم، مع استغنائه عنها بالوحي الالهي وبما أودع الله فيه من الكمالات. فما ذاك إلا الحكمة أن تصير سنة واجبة على الحكام بعده. قال ابن العربي: المشاورة أصل في الدين وسنة الله في العالمين، وهي حق على عامة الخليقة، من الرسول إلى أقل الخلق. ومن كلام على رضي الله عنه: لا صواب مع ترك المشاورة. ومن الأصول المجمع عليها وجوب تغيير المنكر على كل مسلم بالغ عالم بالمنكرات. وقال حجة الاسلام الغزالي: الخلفاء وملوك الاسلام يحبون الرد عليهم ولو كانوا على المنابر. فقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو يخطب: أيها الناس، من رأى منكم فحشاً أعوجاجاً فليقومه. فقام له رجل وقال: والله لو رأينا فيك أعوجاجاً لقومناه بسيوفنا. فقال: الحمد لله الذي جعل في هذه الامة من يقوم أعوجاج عمر بسيفه. ولا شك أن مثل هذا الامام العادل الشديد في حماية الدين وحقوق الخلافة لو لم ير مساغاً من الشريعة لذلك الكلام مع ما فيه من الشدة ما حمد الله بل كا الواجب رده وزجر قائله. وروى الغزالي أيضاً في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من «الاحياء» أن معاوية حبس عطاء الناس، فقام إليه أبو مسلم الخولاني، فقال: انه ليس من كدك ولا من كد أبيك ولا من كد أمك، فقال معاوية بعد اسكان غضبه بالوضوء: صدق أبو مسلم، انه ليس من كدى ولا من كد أبي، فهلموا الى عطائكم» (١٣).

هذه خلاصة قواعد السياسة الشرعية، ولكن خير الدين ليدري أنها قليلاً ما احترمت، ولما كان يقصد ضمناً الى الانتقال من نموذج الدولة الدينية الى نموذج الدولة المدنية المؤسسة على «سياسة عقلية»، أي على

تنظيمات، قانونية يضعها البشر وتكون مطابقة لأحوالهم ومصالح أيامهم، فانه، من اجل اجراء هذه النقلة، يستخدم سلاح مفهوم السياسة الشرعية مفسرا هذه المرة على نحو عصري، و يستشهد بكلام استاذ المشايخ الحنفية في تونس «سيدي محمد بيرم الأول» الذي عرف السياسة الشرعية بأنها ما يكون الناس معه أقرب الى الصلاح وأبعد عن الفساد، وان لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي. ثم أشار الى ذم ما كان من التصرفات السياسية في أحد طرفي التفريط والافراد بقوله: ان من قطع النظر عنها، الا فيما قل، فقد ضيع الحقوق وعطل الحدود وأعان أهل الفساد، ومن توسع فيها، فقد خرج عن قانون الشرع الى أنواع من الظلم. ثم قال: ونقل ابن قيم الجوزية عن ابن عقيل مخاطبا لمن قال لا سياسة الا ما وافق الشرع: ان أردت، بقولك الا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وان أردت، لا سياسة الا ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحابة رضى الله عنهم، وسرد أمثلة من سياساتهم. ولا بن قيم الجوزية هنا كلام حاصله أن أمارات العدل اذا ظهرت، بأي طريق كان فهناك شرع الله ودينه. والله تعالى أحكم من أن يخص طرق العدل بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منه وأبين.

وسئل القرافي عن الاحكام المرتبة على العوائد، اذا تغيرت، تلك العوائد هل تتغير الأحكام لتغيرها أو يقال نحن مقلدون وليس لنا احداث شرع جديد لعدم أهليتنا للاجتهاد؟ فأجاب بأن اجراء الاحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الاجماع وجهالة في الدين، بل الحكم التابع للعادة يتغير بتغيرها، وليس هذا بتجديد اجتهاد من المقلدين، بل هي قاعدة اجتهاد فيها العلماء واجمعوا عليها (١٤).

فهذه اذن دعوة الى التجديد والى الاجتهاد، وهذا الاجتهاد سيكون له اسم ومضمون جديدان، وسيكون هذا الاسم هو: التنظيمات (١٥). وهو يقصد «بالتنظيمات» «التراتب السياسية المحفوظة» (١٦) و«القوانين المضبوطة» (١٧) أو الضابطة (١٨)، أو في كلمة واحدة «الكونستيتوتسيون» كما يقول هو (١٩)، أو الدستور كما نقول نحن. وتعريف هذه التنظيمات من حيث الغرض هو أن «الداعي اليها ليس الا تحسين ادارة المملكة وحفظ حقوق الأمة في النفوس والعرض والمال وكف الأيدي الجائرة من الولاة ونحو ذلك من المصالح» (٢٠). فهي ضابط ومرجع («أصول [مما] يرجع اليه وسند مضبوط يقع التعويل عند الاشتباه عليه (٢١)»)، وهي قيد للرعاة والرعية على السواء. ومن هنا فان أهم أغراضها العملية في نظر التونسي هو على ما يبدو منع الظلم وتقييد الاستبداد (٢٢)، كما أن من أغراضها أيضا «ضبط كليات السياسة»: «ان الغرض من التنظيمات ليس محصورا في فصل النوازل الشخصية على وجه الانصاف المأمول منها، بل هناك مصالح اخرى من أهمها ضبط كليات السياسة القابض لأيدي الولاة عن الجور» (٢٣).

-
- (١٥) المقدمة، ص ٤٣.
(١٦) المقدمة، ص ٩ - ١٠.
(١٧) المقدمة، ص ١٣، ١٥.
(١٨) المقدمة، ص ١٥.
(١٩) المقدمة، ص ٧٧، ٨٥.
(٢٠) المقدمة، ص ٣٤.
(٢١) المقدمة ص ٧٤.
(٢٢) المقدمة، ص ١٧، ٤٠ - ٤٣، ٤٧، ٤٨.
(٢٣) المقدمة، ص ٤٦، وانظر كذلك، ص ٧٣.

وبحاول خير الدين التونسي الدفاع عن فكرة الدستور ببيان ضرورتها وفائدتها. وهويشير الى نص من مقدمة ابن خلدون حول ضرورة القوانين السياسية: وما ذكرناه أشار اليه ابن خلدون في فصل الامامة من مقدمته، حيث قال ان الملك لما كان عبارة عن المجتمع الضروري للبشر ومقتضاه التغلب والقهر للذان هما من آثار القوة الغضبية المركبة في الانسان، كانت أحكام صاحبه في الغالب على ما ليس في طوقهم من شهواته، فتعسر طاعته لذلك وتجيء العصبية المفضية الى الهرج والقتل، فوجب أن يرجع في ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون الى أحكامها، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. واذا خلت الدولة عن مثل هذه السياسة لم يستقم أمرها ولا يتم استيلاؤها. فاذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها، كانت سياسة عقلية، واذا كان فرضها من الله تعالى بشارع يقررها، كانت سياسة دينية نافعة في الدنيا والآخرة، انتهى. قلت والنفع المذكور انما يكون تاما ببقائها محترمة بصونها والذب عن حوزتها بمثل «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» (٢٤).

ثم يؤكد بعد ذلك أكثر من مرة على أن سبب قوة الغرب هو تنظيماته، وليس كونه نصرانيا ولا لخصوبة خاصة في مناطقه (٢٥)، فاذا أراد المسلمون مقاومة الغرب بل ومنازلته فعليهم بمثل تنظيماته السياسية (٢٦).

وقد سبق أن قلنا ان الغرض المباشر من كتابه «أقوم المسالك» انما

(٢٤) المقدمة، ص ١٢.

(٢٥) المقدمة، ص ٩ - ١٠.

(٢٦) المقدمة، ص ٨.

هو عرض النظم السياسية الأوربية تمهيدا لنقلها، ولهذا فإن ما يقرب من نصف المقدمة مخصص لهذا الغرض (٢٧)، هذا بالإضافة الى عرض تاريخ التنظيمات التي وضعت في الدولة العثمانية في الفترة السابقة على عصره على سبيل المقارنة والتمهيد على الأقل (٢٨).

وفيما يخص التنظيمات السياسية الأوربية فإن أسسها ثلاثة: مشاركة أهل الحل والعقد في كليات السياسة، وجعل المسؤولية في إدارة الدولة على الوزراء المباشرين، وتأسيس القوانين.

والقوانين نوعان. «أحدهما قوانين الحقوق المرعية بين الدولة والرعية، والثاني قوانين حقوق الأهالي فيما بينهم. فمرجع الأول الى معرفة ما لصاحب الدولة وما عليه، ويندرج تحته أمور منها حرية العامة الكافلة بضمانه حقوقهم، ومنها تعيين أصول تصرفات الدولة جمهورية كانت أو وراثية كتطبيق القوانين الحكيمة وإدارة السياسة الداخلية والخارجية، كعمل الحرب وعقد شروط الصلح والتجارة وتعيين الوظائف ونصب الموظفين من الوزراء وغيرهم. والنوع الثاني القوانين المحررة لفصل نوازل السكان والتسوية بينهم في المجابى والمنح بحسب المكاسب والاستحقاق الى غير ذلك من أحوالهم الداخلية» (٢٩).

أما عن اشتراك أهل الحل والعقد في سياسة المملكة، فإنه يسمى في التنظيمات الأوربية بالمجالس. «وهناك مجلسان: المجلس الأعلى المركب من أمراء العائلة الملكية ومن ينتخبه الملك من أعيان المملكة مؤيدا

(٢٧) المقدمة، ص ٥١ — ٨٩.

(٢٨) المقدمة، ص ٣٣ وما بعدها.

(٢٩) المقدمة، ص ٨٢ — ٨٣.

موظيفته، ومجلس الوكلاء المركب ممن ينتخبهم الأهالي للمناضلة عن حقوقهم والاحتساب على الدولة. فأهل هذين المجلسين هم أهل الحل والعقد عندهم، فكل ما وافقوا عليه مما لا يخالف تلك الأصول اللازم فيها مشاركة العامة يصير من شرائع المملكة» (٣٠).

وهذان المجلسان «لا يتدخلان في تفاصيل الإدارة وإنما دأبها وضع القوانين والمحافظة عليها ومراقبة أعمال الدولة وسؤال الوزراء والقدر في سيرتهم خصوصا مجلس الوكلاء، وعلى الوزراء الجواب عن جميع ذلك. وتقع المجادلة بالمجلس علنا بين القادح والمدافع ليتضح الحال ويظهر المصيب من المخطيء. فإذا اتفق غالب مجلس الوكلاء على تصويب سياسة الوزراء بعد لتأمل في أدلة القادح والمدافع، تيسر للوزراء البقاء في الخدمة، وتحصل حينئذ فائدة الدولة والمملكة» (٣١).

ويشير خير الدين الى أن مجلس الوكلاء هو أهم المجلسين لأنه هو الذي يمثل ارادة أهل المملكة، ومن هنا فان الملك، أو كما يقول «صاحب الدولة»، مضطرب في أوروبا الى موافقة ارادة مجلس الوكلاء. ورغم ما في هذا من تضيق على سلطانه، الا أن الحاكم الأوربي أدرك جدوى هذا النظام: فبه يضمن عون الأهالي ويصبح مطلعا على نحو وثيق على أحوال المملكة، وهو ما لا يتيسر له بمفرده. (٣٢).

ويأتي الى الوزراء ومسئوليتهم، ومعناها أن يكونوا تحت «احتساب [أي مساءلة] مجلس الوكلاء مباشرة كما هو موجود في سائر الممالك

(٣٠) المقدمة، ص ٨٣

(٣١) المقدمة، ص ٨٣ - ٨٤.

(٣٢) المقدمة، ص ٨٤ - ٨٥.

الكونستيتوسيونية... (٣٣)»، وهم لا يبقون فى مناصبهم الا بموافقة غالب أعضاء المجلس فى سياستهم (٣٤). وكما أن المجلس يستطيع محاکمتهم اذا ظهرت علامات، تدعو الى اتهامهم بالخيانة، وأن تشدد عليهم القوانين من حيث المسئولية، الا أنه يمنع «التعدى عليهم فى النفس والعرض والمال فيتيسر للنقيب الأمين منهم اجراء الأمور على مواقع المصلحة...» (٣٥).

وهو يختم عرضه للنظم السياسية الأوربية بالاشارة الى «ما فى التصرفات السياسية المضبوطة بالتنظيمات من «المصالح العامة والخاصة التى يشهد العيان بآثارها الناجحة (٣٦)» فى تلك الممالك، فيتحدث عن ثمرة التقييد الذى رضى به الملوك» نظرا لما يستعقبه من لذة السطوة والحضارة. وقد صح حدسهم فى ذلك بما لم نزل نشاهده من تقدمهم فى العلوم والصناعات... وحصولهم من أمثال هذه المذكورات الناتجة من اتحاد الراعى والرعية على ما قوى حاميتهم فى البر والبحر، حتى هابتهم الأمم... وصاروا فى التصرفات الدنيوية قدوة لغيرهم. وما ذاك الا باجراء القوانين السياسية التى مدارها على ما تقتضيه الحرية... من حفظ حقوق كل انسان فى نفسه وعرضه وماله والاتحاد فى جلب المصالح ودرء المفاسد بمراعاة العادات والأمكنة والأزمات التى تعتبر شريعتنا اختلاف أحكامها اعتبارا كليا. وبتلك القوانين فى الممالك الأورباوية من الاحترام واستمرار النفوذ برعاية أهل الحل والعقد ما يحمي حقوق الرعية وحريتها، ويؤمن الضعيف من بطش القوى و يدفع عن المظلوم سيطرة الظالم، مثل ما كان لأمة الفرس

(٣٣) المقدمة، ص ٨٣.

(٣٤) المقدمة، نفس المكان.

(٣٥) المقدمة، ص ٨٤.

(٣٦) المقدمة، ص ٨٨.

التي طال حكمها ودام حديث عدلها الى الآن، وشهد لبعض ملوكها بالعدل سيدنا الصادق صلى الله عليه وسلم (٣٧).

و يدرك القارىء ولا شك هدفه من مزج الحديث عن أوربا بالاشارة الى الرسول والى ملوك الفرس: فهو يدرى جيدا عمق المقاومة للاصلاحات السياسية المقترحة، ليس فقط من جانب السلطان بل وكذلك من جانب رجال الدين وكبار الموظفين. وهو يحاول أن يطمأن مخاوفهم ويرد على اعتراضاتهم، وكثير منها شكلى مصطنع، بأن يورد حججهم أولا ثم يفندھا واحدة واحدة، ثانيا (٣٨).

يقول: «وحيث تقدم بيان الأدلة الكافية لوجوب التنظيمات السياسية التي لو لم يكن الا تنفير الأجنيبي والمتوظفين منها لكان كافيا فى الدلالة على حسنھا ولياقتها بمصالح المملكة، كان من أهم الواجبات على أمراء الاسلام ووزرائهم وعلماء الشريعة الاتحاد فى ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة كافة بتهديب الرعايا وتحسين أحوالهم على وجه يزرع حب الوطن فى صدورهم و يعرفهم مقدار المصالح العائدة على مفردهم وجمهورهم غير معتبرين مقال بعض المجازفين أن تلك التنظيمات لا تناسب حال الأمة الاسلامية، مستندا فى ذلك الى أربع شبه. الأولى أن الشريعة منافية لها، الثانية أنها من وضع الشىء فى غير محله لعدم قابلية الامة لتمدناتها، الثالثة أنها تفصى غالبا الى اضاءة الحقوق بما تقتضيه من التطويل فى فصل النوازل كما يشاهد ذلك فى سائر الخطط القانونية، الرابعة أنها نستدعى مزيد الضرائب على المملكة بما تستلزمه من كثرة الوظائف لادارتها

(٣٧) المقدمة، ص ٨٥ - ٨٦.

(٣٨) المقدمة، ص ٤٣ وما بعدها.

المتنوعة» (٣٩).

أما الشبهة الأولى، فقد أشرنا وسنشير الى رده عليها ببيان اتفاق فكرة الحكم بالقانون مع الشريعة الاسلامية، وحتى اذا وجد في التنظيمات شيء يظهر بعد ذلك أنه لا مسوغ له فلا مانع من تبديله، «ولا يكون توقعه سببا في ترك تأسيس التنظيمات من أصله» (٤٠). وقد سبق للمؤلف أن أتى بشواهد من الشريعة والتاريخ وآراء الفقهاء السابقين وآراء بعض رجال عصره، ومنهم شيخ الاسلام في استانبول «عارف بك» الذي بين للناس أن «التنظيمات، ليست خارجة عن المنهج الشرعي وما هي الا ضبط للسياسات الشرعية التي كانت أهملت، وأن الداعي اليها ليس تحسين ادارة المملكة وحفظ حقوق الأمة في النفس والعرض والمال وكف الأيدي الجائرة من الولاة، ونحو ذلك من المصالح» (٤١).

وأما الشبهة الثانية فان عامة أوربا التي كفلت التنظيمات لهم الاشتراك في سياسة الدولة كانوا «في مبدأ الامر أسوأ من عامتنا»، ومع ذلك نفعت معهم الدساتير وأحسنوا استخدامها (٤٢). وحتى اذا كانت الأمة الاسلامية، كما يعتقد البعض، «بمثابة الصبي غير الرشيد» الذي يلزم أن يفرض عليه وصي، فهل ينهض هذا دليلا على جواز أن يقدم الوصي مصلحته على مصلحة الموصي عليه؟ انما الأصل هو مراعاة تلك المصلحة الاخيرة مع توقع أن يحاسب الوصي حسابا مؤسسا على قواعد الشرع (٤٣)،

(٣٩) المقدمة، ص ٤٣.

(٤٠) المقدمة، ص ٤٤.

(٤١) المقدمة، ص ٣٤.

(٤٢) المقدمة، ص ٤٤.

(٤٣) المقدمة، ص ٤٥.

وهي من نفس جوهر التنظيمات.

والشبهة الثالثة ربما كان قد آثارها بعض كبار الموظفين وكانوا يقصدون بها التعطيل، وان رموا بتعللات. قد يكون لها أساس من الواقع. ويرد عليهم خير الدين بأن التطويل في الاجراءات. قد ينشأ اما عن صعوبة الحسم السريع في المسائل المعروضة واما عن قصور في الموظفين أو تقصيرهم. أما التطويل الأول فأمر طبيعي وقد يكون من ألزم الامور للحكم في القضايا حكما عادلا، (٤٤)، بل أن خير الدين لينبه هنا وفي غير هذا المكان الى أنه «سيقع» في ابتداء العمل بالتنظيمات. شيء من التطويل زائد عن المقدار الطبيعي ناشئ عن عدم التعود بها والتمرن عليها (٤٥)، ولكن رده الحاسم على هذه الشبهة هو أنها تفترض وكأن التنظيمات. أمر قضايها ومحاكم واجراءات. قانونية، وأن الغرض من التنظيمات. محصور في الفصل في المنازعات، وهو خطأ كما رأينا، لأن من شأن التنظيمات. كذلك ضبط كليات. السياسة، وهو الضبط الذي سيقبض أيدي الولاة عن الجور. «فاين مضررة التطويل في النوازل الجزئية من مضررة اطلاق أيدي أولئك الولاة في التصرف في الأبدان والاعراض والأموال (٤٦)؟».

ثم يأتي الى العلة الثانية الممكنة للتطويل في الاجراءات، وهي قصور الموظفين أو تقصيرهم، وينتزه هذه الفرصة للهجوم على موظفي الدولة الاستبدادية، وهم في غالبيتهم مستبدون لمصالحهم الشخصية، ويدعو الى موظفين جدد يؤثرون «المصالح العمومية على الحظوظ الشخصية» (٤٧).

(٤٤) المقدمة، ص ٤٥.

(٤٥) المقدمة، ص ٤٦.

(٤٦) المقدمة، ص ٤٦.

(٤٧) المقدمة، ص ٤٧.

أما الشبهة الرابعة فانه يبين بالتفصيل كيف أن الاستبداد هو الذي
يثقل كاهل الناس بالضرائب وليس التقيد بالتنظيمات: «ان حالة
الاستبداد هي التي تقتضى كثرة الضرائب، اذ يؤخذ فيها اللازم وغير اللازم
ليصرف فيما هو في الغالب غير لازم، بخلاف حالة التقيد، فانها بضبط
الدخل وصرفه في خصوص الأمور اللازمة لا تكلف فيها أهل المملكة الا
بضرائب تسمح بها نفوسهم حيث يرون لزومها وصرفها في مصالح
وطنهم» (٤٨). «فشتان بين حالة المستبد الذي يأخذ ويعطي بمقتضى
الشهوة والاختيار وحالة المتقيد بالقوانين» (٤٩).

(٤٨) المقدمة، ص ٤٨.

(٤٩) نفس المكان.

العدل

والآن: أين مكان مفهومي «العدل» و «الحرية» في البناء النظري الذي تتضمنه مقدمة «أقوم المسالك»؟ أشرنا الى أن كلمة «العدل» تأتي في الجملة الأولى من خطبة الكتاب (١) وتتكرر كثيرا، والى أن العدل والحرية يذكرا معا في أول ذكر للتنظيمات الأوربية «المؤسسة على العدل والحرية» (٢)، والى أن مشكلة حسن الامارة تنحصر في النهاية في تحقيقهما، بل وفي هذا تنحصر أيضا مشكلة تمدن الامة الاسلامية وتقدمها: «هل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد [الحربي اللازم لدفع خطر أوربا] المشار اليه بدون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا، وهل يتيسر ذلك التقدم بدون اجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسس على دعامي العدل والحرية اللذين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنها ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك؟» (٣).

ولكن تشور منذ البدء مسألة: ما هي طبيعة العلاقة بين العدل والحرية؟ وما هو موقفها بازاء التنظيمات؟ وهل ينتميان الى نفس الميدان أم الى ميدانين مختلفين؟ ولنبدأ بهذا التساؤل الأخير. فالذي يبدو لنا أن

(١) «أقوم المسالك، ص ١ (والمقدمة لا تبدأ الا في ص ٥)

(٢) المقدمة، ص ٨.

(٣) المقدمة، ص ٨ - ٩.

الحرية في فهم خير الدين تنتمي الى ميدان ما نسميه بالسياسة انتفاء أكثر تخصصا من انتفاء مفهوم العدل اليه، وهو المفهوم الذي يدخل في ميدان أعم من السياسة وأشمل، ألا وهو ميدان العمران أي الاجتماع، ولهذا ذكر وحده في خطبة الكتاب. ومن الطريف أن ذكر تقدم المعارف وتقدم العمران، مأخوذ من هكذا على انفصال، كثيرا ما يكون، في العادة، في استخدام خير الدين، مقابلا للتقدم في مجال الحرية أو في مجال العدل على الترتيب (٤). كذلك فإن علاقة كل من العدل والحرية «بالتنظيمات» علاقة مختلفة: فصحيح أن هناك نصا يجعل منها أساسا لتلك التنظيمات، ولكن الاتجاه العام لطرائق التعبير عند التونسي ينبىء أن العدل هو أساس التنظيمات (٥) وأن الحرية من نتائجها (٦)، ولا عجب بعد ذلك حين نراه يتحدث عن «كمال الحرية المؤسسة على العدل» (٧).

ولا شك أن العدل يعني عند خير الدين ما يعنيه في دلالة المباشرة في اللغة ألا وهو عدم الافتئات على الحقوق، ومن هنا اشارته على الاغلب الى «حب الانصاف» (٨). وهو يضع ضدا له «الاستيثار»، حين يذكر من كلام ابن العربي أنه «قال في المغارم التي تؤخذ من الناس عند فراغ بيت المال أنها تؤخذ جهرا لا سرا، وتنفق بالعدل لا بالاستيثار» (٩). ومن الأمور الملازمة للعدل عنده الأمن المتولد عن حسن الامارة (١٠)، ويقول في

(٤) المقدمة، ص ٢، ٤، ٥، ٨، ٧١.

(٥) المقدمة، ص ٤٣، ٧٣ مثلا.

(٦) المقدم، ص ٤٧ مثلا.

(٧) المقدمة، ص ٧٦.

(٨) المقدمة، ص ٨٩.

(٩) المقدمة، ص ١٦.

(١٠) المقدمة، ص ٥.

نص جامع عن العدل: «وانما بلغوا [أي الممالك الأوربية] تلك الغايات والتقدم فى العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسى وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة. وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم. وقد جرت عادة الله فى بلاده أن العدل وحسن التدبير والتراتب المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات، وبضدها يقع النقص فى جميع ما ذكر، كما هو معلوم من شريعتنا والتواريخ الاسلامية وغيرها. فقد قال صلى الله عليه وسلم: العدل عز الدين وبه صلاح السلطان وقوة الخاص والعام وبه أمن الرعية وخيرهم، ومن أمثال الفرس: الملك أساس والعدل حارس، فما لم يكن له أساس فهدوم، وما لم يكن له حارس فضائع، وفى نصائح الملوك أن ولى الأمر يحتاج الى ألف خصلة، وكلها مجموعة فى خصلتين اذا عمل بهما كان عادلا، وهما: «عمران البلاد وأمن العباد» (١١).

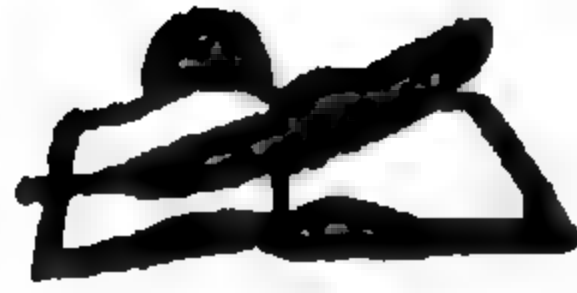
ويذكر من الحكم المنسوبة الى أرسطو: «العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنة، والسنة سياسة يسوسها الملك، والملك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكلفهم المال والمال رزق تجمععه الرعية، والرعية عبيد يكلفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم. فقد تضمنت هذه الكلمات الحكيمة الاشارة بجعل العالم بستانا الى تشبيه الرعية بشجر ثمرته المال وحارسه الجند وأن استقامة الدولة بها حياة السنة السياسية التي هي مادة حياة بستان العالم» (١٢).

والمغزى أن عمران الأرض هو من آثار العدل، ويذكر فى هذا التصدد حكاية العجوز المصرية فى قرية من قرى مصر استقبلت الخليفة

(١٢) المقدمة، ص ٢١.

(١١) المقدمة، ص ٩ - ١٠.

المأمون حين مر على قريتها وأهدت له عشرة أكياس من سكة الذهب فلما تعجب ورد عليها ما لها رفقا بها، لم تقبل وقالت: «هذا، مشيرة الى الذهب، من هذه، أي طينة الأرض المصرية، ثم من عدلك يا أمير المؤمنين» (١٣). والغرض واضح من ذكر هذه الحكاية: فهي تلميح للسلطان العثماني أن العدل أجدى عليه وأنفع من الظلم، بل هو يذكره أيضا بما كانت عليه الأمة الإسلامية، وقت احترامها للأصول الشرعية، ومنها العدل، من ثروة وشوكة عسكرية «محروستين بسياج من حسن تدبير امرائها وعدلهم واستجلاهم رضى الله تعالى بتعمير أرضه» (١٤).



(١٣) المقدمة، ص ٢١

(١٤) المقدمة، ص ٢١.

٤ الحرية

هذا هو مجمل الأفكار والاشارات المتصلة بالعدل فى مقدمة «أقوم المسالك». أما الحديث فيها عن الحرية فأطول. ولا عجب، فالمؤلف رجل دولة أولا وليس ممثل شعب، ونظرتة الى العمران ندخل فى اطار هدف سياسى، وليست نظرة الى ظاهرة العمران بذاتها أو فى عموميتها.

ومدار كلامه حول الحرية شيان مرتبطان: الاول والأهم هو نقل نظم الحرية الأوربية الى القارىء ونرغيبه فيها، والثانى، وهو الوسيلة، محاولة بيان أن كل هذه النظم وما يتصل بها من مفاهيم قد وجد فى الاسلام ولها مقابل فى الشريعة، ولكنها لم تطبق الا نادرا ولم تحترم الا لماما.

معنى الحرية :

ويظهر هذان الخطان المتوازيان، جهرا حيننا وخفوتا أو ضمنا حيننا آخر، كحال لحنى الحركة الموسيقية المتجاوبين، فى تحديده المقصود الصريح لمعنى الحرية الشخصية على ما يفهمه الأورباويون: «ان لفظ الحرية يطلق فى عرفهم بازاء معنيين أحدهما يسمى الحرية الشخصية وهو اطلاق تصرف الانسان فى ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وعضه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث أن الانسان لا يخشى هزيمة فى ذاته ولا فى سائر حقوقه ولا يحكم عليه بشىء لا تقتضيه قوانين البلاد المتقررة لدى المجالس. وبالجمللة فالقوانين تقيد الرعاية كما تقيد الرعاية (١)». فهذا التعريف هو الذى يعود اليه مرة أخرى، ولكن فى اطار مختلف هو اطار بيان أن عناصره قد وجدت فى الشريعة الاسلامية: فما تقتضيه الحرية الشخصية «المشروحة سابقا من حفظ حقوق الانسان فى نفسه وعرضه وماله» قد اعتبرتها «شريعتنا.. اعتبارا كلياً (٢)»، وهو يقرن حرية الرعاية بحقوقها فى نفس السياق (٣)، مما يدل على أن تعبير

(١) المقدمة، ص ٧٤ (٢) المقدمة، ص ٨٦. (٣) المقدمة، ص ٨٦

«حفظ حقوق الرعية» يدل عنده على معنى الحرية المذكور (٤) ، وقد جاء هذا التعبير في سياق أن احترام «الشرعية المصونة» ، أى الإسلامية، يقضي بحفظ تلك الحقوق (٥)

الحرية الشخصية :

وفما يخص مضمون تعريف الحرية الشخصية، فلن نستطرد في بيان تفاصيله، لأن خير الدين لا يفعل ذلك، وإن كان يشير من حين لآخر وفي مواضع متفرقات، الى العناصر التي يحتويها هذا التعريف القوى الشامل الذي أثبتناه منذ سطور، والذي نقله فيما يبدو عن بعض المؤلفين الفرنسيين، وهذه العناصر هي: حرية التصرف، حرية الكسب، الأمن بأنواعه، المساواة أمام القانون، وكون القانون والقانون وحده أساس الأحكام.

الحرية السياسية :

و يظهر الخطان المتوازيان المشار اليهما في تحديده أيضا لمعنى الحرية السياسية: «المعنى الثانى [للحرية] : الحرية السياسية، وهى تطلب الرعايا التداخل فى السياسات الملكية والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة»، فبعد هذا التعريف يضيف خير الدين على الفور: «على نحو ما أشير اليه بقول الخليفة الثانى عمر بن الخطاب رضى الله عنه : من رأى منكم فى اعوجاجا فليقومه، يعنى انحرافا فى سياسته للأمة وسيرته معها» (٦). كذلك فانه يعود الى هذه الحرية السياسية فى السياق الذى أشرنا اليه منذ قليل بشأن الحرية الشخصية والذي ذكر فيه «الحرية المشروحة سابقا»، فبعد النص على حفظ حقوق الانسان فى نفسه وعرضه وماله الموجود فى «شريعتنا» يقول: «والاتحاد فى جلب المصالح ودرء المفاسد» (٧) ، وهوى يقصد بهذا فيما

(٤) أنظر كذلك ص ٣٩، ٨٢. (٥) المقدمة، ص ٣٢.

(٦) المقدمة، ص ٧٤. (٧) المقدمة، ص ٨٦.

يبدو القسم الثانى من الحرية، أى الحرية السياسية التى هى اشتراط اشتراك الرعايا مجتمعين فى سياسة الدولة.

ولكن هناك نصين آخرين صريحين بشأن احتواء الشريعة الاسلامية على مبادئ الحرية السياسية. الأول هو الذى سبقت الاشارة اليه من أن أساس القوة الحربية هو «تقدم فى المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا، وهل تيسر ذلك التقدم بدون اجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التى نشاهدها عند غيرنا فى التأسس على دعائى العدل والحرية اللذين هما أصلان فى شريعتنا (٨) ؟. أما النص الثانى فهو لا يقل أهمية مع كونه أطرف بكثير ويحتوى على وضع لفكرة ستظهر على أشكال كثيرة عند الاسلاميين فى مجال الدفاع عن الذات، دفاعا تمجيديا: «عند التأمل يشبت عندنا أن الامة الاسلامية بمقتضى ما شهد به المنصفون من رجحان عقول أواسط عامتها على عقول غيرها من الأمم، تقتدر أن تكتسب ما بقى لها من تمدنها الأصيل، وبعاداتها التى لم تزل مأثورة لها عن أسلافها ما يستقيم به حالها ويتسع به فى التمدن مجالها ويكون سيرها فى ذلك المجال أسرع من غيرها كائننا من كان اذا اذكيت حريتها الكامنة بتنظيمات مضبوطة تسهل لها التداخل فى أمور السياسة. وذلك أن الحرية والهمة الانسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزان فى أهل الاسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب، بخلاف غيرهم ممن لم تحصل لهم الغريزان المذكورتان الا باجراء التنظيمات، فى بلدانهم. نعم، من الواجب على مؤسس أصول الحرية السياسية.. الخ» (٩).

واذا أتينا الآن الى تفاصيل مؤسسات الحرية السياسية، فسنجد أيضا ذينك الخطين المتوازيين: النقل عن الغرب وتحديد المقابل الاسلامى.

(٩) المقدمة، ص ٤٤.

(٨) المقدمة، ص ٨ - ٩.

فعند الحديث عن «مجلس نواب العامة»، يقول انه يسمى هكذا عند الأورباويين، «وعندنا بأهل الحل والعقد» (١٠)، ولكنه يدرك هنا اختلافا جوهريا: فمجلس النواب تنتخبه الأهالي أما أهل الحل والعقد في الاسلام فانهم غير منتخبين منهم: «وذلك أن تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية، وفرض الكفاية اذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقي، واذا تعينت للقيام به جماعة صار فرض عين عليهم بالخصوص (١١)». وأما مهمة مجلس النواب فهي «أن يتكلم بمحضر الوزراء وغيرهم من رجال الدولة بما يظهر له في سيرة الدولة من استحسان وضده (١٢)»، وهو ما كان قد عبر عنه في تعريف الحرية السياسية من أنها تداخل الرعايا في سياسة الدولة والمباحثة فيما هو الاصلح (١٣). والاسم الاسلامي لهذه الوظيفة هو «الشورى» (١٤) وأحيانا ما يستخدم «المشورة» (١٥) أيضا. ويسرع خير الدين التونسي الى طمأنة السلطان أن تلك الشورى لن تأخذ من حقوقه الكثير. فهناك أولا نوعان من الشورى: الشورى في كليات السياسة، وهي التي يطالب بها، والشورى في سائر التصرفات، وهو ليس موضوع بحث، لأن هناك من التصرفات ما يقبل مؤلفنا أن يختص بها السلطان وحده و«تقتضى المشاركة كاجراء الخلطة السياسية والمتجربة مع الأجانب، ونصب أرباب الخطط وتأخيرهم وتنفيذ سائر الأحكام ونحو ذلك من التصرفات» (١٦). وهناك ثانيا «أن مشاركة أهل الحل والعقد للأمر في كليات السياسة [لن يكون فيها] تضيق لسعة نظر الامام وتصرفه العام» (١٧) وذلك «باعتبار أن نظر أهل الحل والعقد بمنزلة نظر الامام ومراعاة كونه مظهرا له

(١١) نفس المكان.

(١٠) المقدمة، ص ٧٥.

(١٣) المقدمة، ص ٧٤.

(١٢) نفس المكان.

(١٥) المقدمة، ص ١١، ١٢، ١٣، ٣٢، ٤٣.

(١٤) المقدمة، ص ١٦.

(١٧) المقدمة، ص ١٦.

(١٦) المقدمة، ص ١١.

لاستبداده بتمشيته وإدارته» (١٨)، أى تنفيذ نظره. وقد كان من الطبيعي أن يستشهد خير الدين التونسي فى هذا السياق ببعض الشواهد القرآنية (أجاز الله لموسى أن يستوزر أخاه وأن يشركه فى أمره، وإذا جاز تشريك الامام لوزير كان تشريكه لجماعة هم أهل الحل والعقد فى كليات السياسة أجوز) (١٩)، وان أغفل ذكر الآية الأساسية فى هذا المجال وهى «وأمرهم شورى بينهم»، وببعض الاشارات الى سيرة الرسول (٢٠) وأصحابه المباشرين (٢١). ولكن البرهان الأهم الذى يقدمه دليلا على ضرورة المشاورة برهان من نوع تجريبي، مما يقضى به العقل والتجربة كما اعتاد أن يقول ويكرر (٢٢)، وهو الذى ينهى به بحثه فى الشورى حيث يقول على طريقة حكماء اليونان (٢٣): «ولزيادة البيان نستوضح ذلك بمثال، وهو أن مالك البستان الكبير مثلاً لا يستغنى فى اقامته وتدبير شجره عن الاستعانة بأعوان يكون لهم مزيد معرفة بأحوال الشجر وما يصلحه أو يفسده. فإذا اتفق أن رب البستان أراد قطع شئ من فروع شجرة لما رأى فى ذلك من تقوية الاصول وتنمية ثمارها، فلم يوافقه أعوانه على ذلك علما منهم بمقتضى قواعد الفلاحة... فتعطيل ارادة المالك فى ذلك لا يعد تضييقا لسعة نظره وعموم تصرفه فى بستانه. وقد يكون مستند الأعوان فى تعطيل ارادته أمرا شرعيا، كما اذا أراد بيع الثمرة قبل بدو صلاحها مثلاً، فأشاروا عليه بأن لا يرضاه خالق الشجر الذى هو المالك الحقيقى، فيلزمه الرجوع لرأيهم فى

(١٨) المقدمة، ص ١٥

(١٩) المقدمة، ص ١٦.

(٢٠) المقدمة، ص ٦

(٢١) المقدمة، ص ١١، ١٦.

(٢٢) المقدمة، ص ٥، ٦، ٨

(٢٣) قارن المقدمة، ص ٢١.

المشالين، والا توجه اللوم اليه واستحق أن يحجر عليه. وهل يقال عندئذ أن ذلك تضيق على رب البستان؟ بل ان التوسعة عليه مضادة للحكمة الالهية في ايجاد العالم واستعمار أرضه، ببنى آدم، هذا مع أن منفعة البستان مختصة بربه (٢٤)». ونشير هنا سريعا الى خصب هذه الفكرة الاخيرة وطرافتها وان لم بسنغلها خير الدين: فخالق العالم هو مالكة الحقيقي، وليس العالم ملكا لهذا البشر أو ذاك.

حرية النشر:

والحرية الثالثة التي يذكرها خير الدين التونسي هي «حرية المطبعة»، وهذا التعبير ترجمة حرفية للتعبير الفرنسي المقصود منه حرية الكتابة والنشر، و يقول في شرح هذه الحرية الجديدة التي «للعامة»: «وهو أن لا يمنح أحد منهم [من العامة] أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجournals التي تطلع عليها العامة، أو يعرض ذلك على الدولة والمجالس ولو تضمن الاعتراض على سيرتها (٢٥)»، والممالك الأوروبية التي أقرت هذه الحرية تمت لها «الحرية المطلقة (٢٦)». والآن: ما هو المقابل الاسلامي لحرية الكتابة والنشر هذه، وهي أيضا في جانب منها حرية الرأي كما يتضمن السطر الأخير من التعريف المذكور؟ انه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. يقول في سطور قوية: «وجب على علماء الأمة وأعيان رجالها تغيير المنكرات، ونصب الأورباويون المجالس وحرروا

(٢٤) المقدمة، ص ١٦ - ١٧

(٢٥) المقدمة، ص ٧٥.

(٢٦) نفس المكان

المطابع. فالمغيرون للمنكر في الامة الاسلامية تتقيهم الملوك كما تتقى ملوك أوربا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابع. ومقصود الفريقين واحد: وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة، وان اختلفت الطرق الى ذلك (٢٧)».

فوائد الحرية:

وفوائد الحرية عظيمة: فليس من آثارها فقط تقدم المعارف، أو كما قد يقال اليوم انتشار «التنوير» (٢٨)، بل وكذلك نمو العمران. وخير الدين، كما أشرنا، لا يكاد يفهم العمران الا مالا ونتاجا، فيقول في نص حول التقدم الاقتصادي الغربي يهم مؤرخ تطور الاصطلاح الاقتصادي العربي وقد نجد فيه دعوة الى حرية جديدة هي حرية النشاط الاقتصادي: «ومن هم ما اجتناه الأورباويون من دوحة الحرية تسهيل المواصلات بالطرق الحديدية وتعاضد الجمعيات، المتجرية.. وبالجمعيات، تتسع دوائر رؤوس الاموال فتأتي الارباح على قدرها وتتداول على المال الأيدي المحسنة... وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت الى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوشيون المرادف للتنظيمات السياسية. فاجتني أهلها ثمارها بصرف الهمم الى مصالح دنياهم المشار الى بعضها. ومن ثمرات الحرية تمام القدرة على الادارة المتجرية، فان الناس اذا فقدوا الأمان على أموالهم يضطرون الى اخفائها فيتعذر تحريكها» (٢٩) ثم يضيف على الفور: وبالجمله فاحرية اذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى ويستولى على أهلها الفقر والغلاء، ويضعف ادراكهم

(٢٧) المقدمة، ص ١٢. (٢٨) المقدمة، ص ٧١

(٢٩) المقدمة، ص ٧٦، ٧٧.

وهميتهم، كما يشهد بذلك العقل والتجربة (٣٠)». وفي الحديث عن: «ضعف الادراك والهمة» اشارة من غير شك الى الجوانب المعنوية من آثار الحرية على العمران.

شروط الحرية وحدودها:

هذه الحريات، أو هذه الحرية، ما شروط الحصول عليها؟ اذا كان خير الدين رجل النظر له من الجسارة ما رأينا، فان الوز يرفيه محتاط ويستحيط. ولناخذ أولا حرية المطبعة: وهي حرية نالتها بعض الممالك دون البعض، «وذلك أن أحوال الممالك متفاوتة بتفاوت مقاصد رعاياها» (٤٤)، فان كان الرعايا يرمون فقط الى صلاح المملكة، «حينئذ يتسنى للملوك اعطاء الحرية» (٣٢)، أما ان كان الباعث «على المناضلة فرط التعصب والحمية، مما يؤدي الى الافتراق احزابا بعضها يرمى مثلا الى قلب نظام الدولة، كأن تكون المملكة جمهورية أو أن تتغير العائلة المالكة» (٣٣). الخ»، عند ذلك «استباح الملوك الامتناع من اعطاء تمام الحرية (٣٤)»، أي حرية المطبعة.

وفيما يخص الحرية السياسية، فانها لا يمكن أن تكون فرصة «لتشتيت الآراء وحصول الهرج»، ومن هنا كانت الحكمة في انتخاب نواب يقومون مقام الأهالي بدل اعطاء الحرية السياسية، بمعنى التداخل في سياسات الدولة، «لسائر الأهالي (٣٥)». كذلك فانه «من الواجب على مؤسس أصول الحرية السياسية اعتبار حال السكان ومقدار تقدمهم في المعارف، بذلك متى يسوغ اعطاء الحرية التامة ومتى لا يسوغ ومتى يعمم

(٣٠) المقدمة، ص ٧٧ (٣١) المقدمة، ص ٧٥. (٣٢) نفس المكان.

(٣٣) نفس المكان (٣٤) المقدمة، ص ٧٦ (٣٥) المقدمة، ص ٧٤ - ٧٥.

المقدار المعطى فى سائر السكان ومتى يخص بمن قامت به شروط مغبرة، ثم توسيع دائرتها بحسب نمو أسباب التمدن شيئاً فشيئاً (٣٦). والاشارات الأخيرة تنطوي على فكرة عزيزة على قلوب معظم المفكرين الذين نتناولهم، وهي فكرة «التدرج». ويعى خير الدين أن كل جديد يتطلب تمرساً عليه فى البداية: «جميع الأمور فى ابتدائها قبل التمرن عليها والاعتياد بها يقع فيها نوع اضطراب وارتباك، حتى يحصل الاستئناس بها وتأخذ مأخذها. وهذا أمر طبيعي لا يقدر به فى التنظيمات، فانا نرى دول أوربا لم تكن من أول الأمر حاصلة على هذا النجاح المشاهد لها اليوم، وانما حصلت على ذلك بواسطة اعانة السكان لها على اجرائها بعدم المخالفة والشقاق، اذ بدون ذلك لا يطمح فى الحصول على شىء من نتائجها (٣٧)»

أخيراً فان خير الدين، رجل الدولة العثمانية، لا يسمح بالحرية السياسية، بالمعنى الذي كررنا الاشارة اليه، اذا كان الثمن هو تفتت الدولة العثمانية أو على الأقل اضعافها بازاء القوى الأوروبية. فانظر اليه كيف يفكر رجل نظر ثم رجل عمل على الفور: ان «حزبا من المسلمين... لم يزالوا يطلبون [من الدولة العثمانية] اطلاق الحرية بمقتضى قوانين يكون تأسيسها وحمايتها من مجلس مركب من أعضاء تنتخبهم الاهالى. وفى هذه المدة الاخيرة اشتد الحاحهم فى طلب ذلك حسبما تضمنته صحف الاخبار. ونحن وان لم نطلع على أحوال ادارة المملكة العثمانية فى الحال، لا سيما فى كيفية اجراء تلك التنظيمات اطلاقاً يمكننا معه معرفة صحة الأسباب التي

(٣٦) المقدمة، ص ٤٤ - ٤٥.

(٣٧) المقدمة، ص ٣٧ - ٣٨، وراجع ص ٢٦.

يتظلم منها الفريق المذكور أو عدم صحتها، فانا نسلم أن هذا المطلب الذي طلبوه هو من أعظم الوسائل في حفظ نظام الدول وقوة شوكتها ونمو عمران ممالكها ورفاهية رعاياها، خصوصا في هذه الأزمان، كما نسلم أيضا أن مقصد المسلمين من أهل الحزب المذكور بطلبهم لما ذكر، إنما هو اصلاح حال الدولة والرعية.. لكن لنا أن نسألهم: هل ثبت عندهم أن مقصد غيرهم [أي الولايات، غير المسلمة] ممن معهم موافق لمقصدهم حتى تحصل لهم الثقة بهم؟... حيث لم يظهر منهم بعد لنيل الحرية الموجودة الآن شيء من أمارات النصيح للدولة... فرما كان تأسيس الحرية على الوجه المطلوب آنفا قبل التبصر في العواقب مما يسهل غرضهم المذكور [أي الانفصال عن الدولة]. اذ من لوازم هذه الحرية تساوى الرعايا في سائر الحقوق السياسية التي منها الخطط السامية، مع أن من الشروط المعبرة في اعطاء تلك الحرية تواطؤ جميع الرعايا على مصلحة المملكة وتقوية شوكة دولتها (٣٨)»..

الاستبداد ووسيلة القضاء عليه:

ومن يضع حدودا على ممارسة الحرية يجوز امكن الاستبداد، وهذا ماحدث مع مؤلفنا. فهو يرى أن الامام في الاسلام له ميدان محجوز من التصرفات التي لا تقتضى المشاركة (٣٩)، كما أشرنا، كذلك فإن الضرورة قد تدعو الى تفويض ادارة المملكة لشخص واحد مستبد، «لكن لغاية محدودة وبشروط.. معهودة (٤٠)».

وهي قد تكون ضرورة داخلية، ككثرة الفساد الداخلي، أو

(٣٨) المقدمة، ص ٣٥ - ٣٦.

(٣٩) المقدمة، ص ١٦.

(٤٠) المقدمة، ص ٨٧.

خـ رجيا مثل خطر غزوها من عدو، و يكون من الصعب حسم تلك المواقف
بـ لاعمال القانونية. و يشير هنا الى النظام الروماني الذي كان يسمح فى
أحوال خاصة باختيار واحد من أعيان رجال المملكة يحكم وحده، و يسمى
«دكتور» أي مطلق التصرف (٤١)

ومع ذلك فإن الخط الرئيسى لخير الدين هو معارضة مبدأ الاستبداد،
وكما يشير «قول الحكيم مونتسكيو الفرنساوي»: «نرى أن الحال قد يقتضى
ارخاء الستر على الحرية ارخاء وقتيا»، ولكن «حيث كان التفويض
بالسلطة المطلقة... انما ساع للضرورة وما أبيع للضرورة يتقدر بقدرها، فلا
جره يجب الرجوع الى كشف حجب الحرية بعد زوال السبب (٤٢)». أما
إذا لم يراع هذا المبدأ فإن «مطلق التصرف» قد يتوصل «الى اغتنام الفرصة
لاستمرار استبداده. اما لاستمرار أسباب الحيرة وضعفه عن ازالته، واما
لكون المنصب ازاها بحسن تدبير وقع من الالهالى موقع الاعجاب حتى
اكتسب بذلك مزيد احترام عندهم أسس عليه سلطته وايتار نفوذ ارادته
على اجراء قوانين المملكة، مرجحا بذلك حظ نفسه على الصالح
العام (٤٣)».

ومن أسس رفض خير الدين لمبدأ الاستبداد مفهوم المصلحة العامة،
فتصرف الأمير حده المصلحة العامة: «معلوم أن تصرف الأمام فى أحوال
الرعية لا يخرج عن دائرة المصلحة (٤٤)» وقد ازدهرت الامة الاسلامية حين

(٤١) نفس المكان.

(٤٢) المقدمة، ص ٨٨.

(٤٣) نفس المكان.

(٤٤) المقدمة، ص ١٧.

جبرت سياستها على «متقضيات مصلحة الأمة (٤٥)»، وتأخرت حين «تصرف بعضهم بحسب الفوائد الشخصية لا باعتبار مصلحة الدولة والرعية (٤٦)».

والاستبداد هو عدم اعتبار رأي الجماعة (٤٧)، ومن هنا فهو الحكم تحت تأثير الهوى الشخصي والتصرف بمقتضى الشهوات (٤٨)، وقد رأينا تعريف «الدكتور» بأنه مطلق التصرف. ولهذا فإن التنظيمات، وهي القوانين المقيدة للرعاة وللرعية معا، هي الضد المباشر للاستبداد (٤٩).

ومضار الاستبداد «فادحة» (٥٠)، وكفى أنه يؤدي الى الظلم (٥١)، ومن ثم الى خراب العمران: «ولاشك أن العدوان على الأموال يقطع الآمال، وبقدر انقطاع.. الآمال تنقطع الاعمال، الى أن يعم الاختلال المقضى الى الاضمحلال» (٥٢).

وتظهر عند خير الدين فكرة طريقة سنجدتها كذلك من بعد عند عبد الرحمن الكواكبي وغيره، وهي تلك التي مؤداها أن الاستبداد تتسع دائرته من المركز الى حدود الدائرة: «ان المأمورين في دولة الاستبداد كل واحد منهم مستبد على قدر حال مأموريته (٥٣)». وربما كان من المناسب أن نختتم هنا بسطور مركزة تعطى ما يصفه خير الدين التونسي دواء للداء

(٤٥) المقدمة، ص ٤٠، وراجع ص ١١.

(٤٦) المقدمة، ص ٣٣، وانظر ص ٣٧، ٨٥، ٨٨.

(٤٧) المقدمة، ص ١٦. (٤٨) المقدمة، ص ٥٠، وانظر ص ١٠.

(٤٩) المقدمة، ص ٤٧، ٤٨ (٥٠) المقدمة، ص ٨٨.

(٥١) المقدمة، ص ١٠، ٢٠، ٨٢.

(٥٢) المقدمة، ص ٧٦، وانظر ص ٧٧.

(٥٣) المقدمة، ص ٨٥.

الذي أتيننا على ذكره، وتجمع الى جانب ذلك بعضا من أهم المسائل والمفاهيم التي شغلت عقل هذا الوزير المتنور، والتي نثرناها في بداية عرضنا لفكره ونجدها الآن مجموعة هنا مرة أخرى: تدهور الأمة الاسلامية وأن الاستبداد وراء هذا التدهور، فالمشكلة اذن سياسية أولا وعمرانية ثانيا، ضرورة الأخذ عن الغرب، وأخذ تنظيماته السياسية بالذات، وهي التي تكفل تقييد سلطة الحاكم وتأكيد مسئولية الوزراء وأهمية مشاركة أهل الحل والعقد (وهنا نلمح لحن المقابلات الاسلامية للنظم الغربية)، واذا كنا لن نجد كلمة «العدل» في هذه السطور فالحديث عن الظلم قائم، واذا كانت «الحرية» لا تذكر فانها المقصد والهدف من التنظيمات. تقول تلك السطور «وقد آن أن نبين أصول تنظيماتهم السياسية [أي الأورباويون] التي هي أساس التمدن والثروة المشار الى بعض آثارهما، فنقول: اعلم أن الأمم الأورباوية لما ثبت عندهم بالتجارب أن اطلاق أيدي الملوك ورجال دولهم بالتصرف في سياسة المملكة دون قيد مجلبة للظلم الناشئ عنه خراب الممالك، حسبما تحققوا ذلك بالاطلاع على أسباب التقدم والتأخر في الأمم الماضية، جزموا بلزوم مشاركة أهل الحل والعقد.. في كليات السياسة، مع جعل المسئولية في ادارة المملكة على الوزراء المباشرين، وبلزوم تأسيس القوانين المتنوعة عندهم الى نوعين: أحدهما قوانين الحقوق المرعية بين الدولة والرعية، والثاني قوانين حقوق الأهالي فيما بينهم» (٥٤).

من سرنا معه خلال هذه الصفحات رجل واسع النظرة واضح الفكرة عزيز النفس، جسور لا يبالى، وهو الوزير، بأن يقول عن عصره:

«هذا الزمان الذي قل فيه العرفان وكثر الطغيان (٥٥)»، ولا بأن يؤكد حق العلماء والوزراء في خلع السلطان بما في ذلك استعمال القوة ان لم يجد اللين (٥٦). ولكنه يبقى دوما الوزير المفرد، ومن هنا فانه يهتم بالسياسية اكثر من اهتمامه بالمجتمع، ويهتم في السياسة بالحكام اكثر من اهتمامه بمشاركة المحكومين، وهم في الحرية نتائجها التي ستعود على الدولة أولا بالفائدة.

أما هذه الحرية، حين تكون شخصية، فانها تنتهي في النهاية الى معنى الأمن والمساواة أمام القانون [«حفظ حقوق الانسان في نفسه وعرضه وماله» (٥٧)]، ولا تتضمن حرية الفكر والاعتقاد، وحتى حرية النشر فانها ستوزع بحساب. وحين تكون تلك الحرية سياسية، فان الهدف الاخير منها انما هو «المباحثة فيما هو الاصلح للملكة (٥٨)، وليس ممارسة حق طبيعي من حقوق الانسان».

كما سنرى مثلاً عند أحمد لطفي السيد، كذلك فان الحرية السياسية كما يصفها خير الدين انما تعود الى معنى ممارسة تقييد الاستبداد، وهنا أيضا نجده ينظر اليها من وجهة نظر الحاكم وليس من وجهة نظر المحكومين.

بل يمكن أن نذهب الى أبعد من ذلك وأن نقول أن خير الدين أكثر جسارة حين يتحدث عن الغرب ونظمه (٥٩) منه حين يتحدث عن النظم الاسلامية أو النظم المناسبة للدولة العثمانية، كما أنه أكثر جسارة حين ينظر منه حين يكون في موقف الاختيار العملي (٦٠). فقد أبدى كما رأينا

(٥٥) المقدمة، ص ١٧.

(٥٧) المقدمة، ص ٨٦، وهو تلخيص لتعريف
المقدمة ص ٧٤

(٥٦) المقدمة، ص ٣٢

(٥٨) المقدمة، ص ٧٤.

(٥٩) المقدمة، ص ٥١، وما بعدها، وخاصة ص ٧٤. (٦٠) المقدمة، ص ٣٥، ٤٤.

تحفظات شديدة حول ممارسة الولايات العثمانية لحريةتها السياسية (٦١)، ومن المعروف أن خلع الخديو اسماعيل في مصر تم أبان توليه مهام الصدر الأعظم في اسطنبول. ومن المعروف كذلك ان الشكل الذي يعرض عليه اقتراحاته بخصوص النظم السياسية المقترحة للدولة العثمانية (٦٢) يجعلها تبدو محدودة بالفعل اذا قورنت بالنظم الأوروبية التي يهدف كتابه الى عرضها كنموذج: فأهل الحل والعقد، المقابلين لمجلس نواب العامة في النظم الأوروبية، لن يكونوا منتخبين، ويرر خير الدين هذا، دون أن يدري، بنفس المبدأ الذي يقف وراء كل ادعاء استبدادي، بأحقية فرد أو بعض الافراد أن يحكموا دون آخرين: «وذلك أن تغيير المنكر في شريعتنا [وهذه هي مهمة أهل الحل والعقد ومجلس نواب العامة] من فروض الكفاية، وفرض الكفاية اذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقيين» (٦٣)، وهذا بعينه أساس كل حكم ذي طابع أبوي. كذلك فان الشورى التي سيقومون بها لن تكون كما رأينا في كل شيء، بل في كليات السياسة وحسب (٦٤)، وهذا تحد مهمة أهل الحل والعقد هؤلاء وتسلب منهم وظيفة المراقبة والاحتساب، ومعها قوة الحل والعقد!

ويتصل بهذا تسليم خير الدين بأن الحكم هو من حق السلطان وحده، وهو ما يعبر عنه بمبدأ وحدة الامامة (٦٥). وينتج عن هذا كله ويتسق معه قبوله لامكان الاستبداد في بعض الأحيان، مع معارضته

(٦١) المقدمة، ص ٣٥-٣٦.

(٦٢) انظر المقدمة، ص ١٠-١٧، ٣٢-٣٧، ٤٠-٤٩.

(٦٤) المقدمة، ص ١٦.

(٦٣) المقدمة، ص ٧٥.

(٦٥) نفس المكان

المبدئية له (٦٦). ونظرا لأنه رجل سياسة، فانه يهتم بتفصيل القول في مفهوم الحرية أكثر من مفهوم العدل، وهذا العدل ينتهي عنده الى أن يكون منع الظلم وسيادة القانون، وهو أيضا العدل كما يضعه الحاكم وليس كما يطلب المحكوم أن يكون.

وأخيرا، فانه كرجل سياسة لا يهتم كثيرا بالتربية، وان كان يدري أهمية «المعارف» من أجل التقدم الاقتصادي (٦٧). ومع كل هذا فما أعظم مشاركته في الوقت الذي صدر فيه كتابه (سنة ١٨٦٧م): ليس فقط لتركيزه على مفهوم الدستور والتنظيمات القانونية الاخرى، وعلى العدل والحزبية مركزين لادارة الدولة وحكم الأمة، وعلى ادانة الاستبداد، وعلى فضح أعوانه بين رجال الدين الجامدين والمتوظفين المباشرين لاعمالهم على مقتضى شهواتهم ومصالحهم الخصوصية، بل وكذلك للشكل الذي وضع فيه كل هذا: فعرضه عرض مرتب منظم واضح القسمات، وضعه عقل ناقد (٦٨) يعرف قيمة العقل والتجربة (٦٩)، ويميز بين الملاحظات النقلية والعقلية، ولا يهتم في النهاية الا بالوقائع (٧٠). وكل هذا يجعل كتاب خير الدين التونسي علامة كبرى على طريق تكوين الفكر العقلي العلماني في العالم الناطق بالعربية، بل وفي العالم الاسلامي ككل (٧١).

(٦٦) المقدمة، ص ٨٧-٨٨. (٦٧) المقدمة، ص ٦٥ مثلا وما بعدها.

(٦٨) «شأن الناقد البصير تمييز الحق بمسبار النظر في الشيء المعروف عليه قولا كان او فعلا، فان وجده صوابا قبله واتبعه سواء كان صاحبه من أهل الحق أو من غيرهم، فليس بالرجال يعرف الحق، بل بالحق تعرف الرجال»، المقدمة، ص ٦.

(٦٩) راجع الخطبة، ص ٣، والمقدمة، ص ٥، ٦، ٨، ٤٠، ٧٧. (٧٠) المقدمة ص ٥.

(٧١) ترجم الكتاب الى التركية سنة ١٨٧٨، وكانت قد صدرت طبعة بالعربية لمقدمته في اسطنبول سنة ١٨٧٦، وترجمت المقدمة أيضا الى الفرنسية في باريس سنة ١٨٦٨، كما عثر أخيرا على ترجمة لها بالانجليزية ظهرت في أثينا عام ١٨٧٤.

الباب الثالث

العدالة والحرية
عند أدولف إسحق
(١٨٥٦م - ١٨٨٥م)

١

تقديم

إذا كان أديب اسحق (١٨٥٦ — ١٨٨٥) قد ولد وتعلم في دمشق وعمل وكتب لبعض الوقت في بيروت، فإن مركز اهتماماته الأكبر خلال سنوات نشاطه المكثف، إنما كان مصر، التي بها قضى سنى حياته المؤثرة، والتي ارتبط بها وبأهلها ارتباطاً جعله يتركها ليفكر فيها في باريس وفي بيروت، وليتمنى العودة إليها من جديد. لهذا فإن التاريخ الفعلى لهذا الرائد السوري الذي نشأ في عائلة كاثوليكية، إنما ينتمي الى التاريخ المصرى الحديث (١) وإلى فترة حاسمة فيه هي نهاية عصر اسماعيل وبداية عصر توفيق (وبعدها كان قدوم الاحتلال الانجليزى).

وقد كان أديب فريدا بين كل «الشوام» الذين جاءوا الى مصر فى أيامه وخلال الثلاثين عاما الأخيرة من القرن التاسع عشر الميلادى بصفة عامة: فرمما كان الوحيد الذي جاء مصر وليس فى فكره هدف الكسب والازدهار المادى، والوحيد الذي كانت تدفعه اعتبارات فكرية خالصة. وعلى حين ظل معظم السوريين المهاجرين فى مصر «على

(١) يقول صديقه سليم النقاش ونواقفه نحن على ذلك: «وهذه سورية تفتخر بكونها مسقط رأسك ومطلع شمسك، وهذه مصر تنافس بك الأمصار، وتفتخر بكونها مظهر فضلك ومجلى أفكارك»، «الدرر»، الطبعة الرابعة، بيروت ١٩٠٩، ص ٢٥ — ٢٦. ويضم «الدرر» مؤلفاته ومقالاته التي رأى اخوه عونى اسحق نشرها فى هذه الطبعة الأخيرة، وعليها سنعتمد.

هامش» المجتمع المصري ردحا طويلا من الزمن، بل وانضم أكثرهم الى صفوف القوى الاستعمارية، فرنسية كانت أو انجليزية، فان أديب اسحق قد لبس قضايا الشعب المصري واتشح بوشاحه، على الأقل حتى حلت نازلة الاحتلال البريطاني، وأصبحت مشكلات المصريين ما أن نزل بمصر هي مشكلاته الشخصية، حتى أننا لنقول أن هذا السوري العظيم الحر قد أخلص لمصر أكثر مما أخلص لها بعض بنينا بحكم الميلاد أو الجنس، وعمل من أجلها عملا لا يقل أهمية، مثلا، من الناحية النظرية، أي من حيث التاريخ الفكري، عن أهمية انتاج عبد الله النديم، وهو المصري العظيم المخلص الشريف.

وقد تألبت على قبر اسمه وإبعاد أفكاره وتأثيره عن دائرة الضوء قوى كثيرة، لأسباب فكرية ولأسباب سياسية وعلى الأخص لأسباب دينية من جهات متعددة. لهذا فأننا سنفصل بعض الشيء في حياته لأنها مجهولة أو تكاد من الجمهور المثقف، بينما مكان هذا الكاتب العظيم ينبغي أن يكون في الصدارة الأولى بين كبار عارضى الأفكار والكاتبين بالعربية في تاريخها الحديث.

وقد ولد أديب اسحق (٢) في دمشق في الحادى والعشرين من يناير سنة ١٨٥٦ في أسرة من الطائفة الكاثوليكية، ودرس في مدرسة الآباء العازارين بها، وكانت تدرس بالفرنسوية والعربية، وفيها ظهر نبوغه المبكر وأغرم بالكتابة والانشاء، وكان استاذة في العربية يقول لأبيه في ذلك الحين: «ان ابنك سيكون قوالا». ولم يكد أديب يبلغ العاشرة حتى اخذ

(٢) سنعتمد هنا على مقدمة «الدر»، والترجمة التي يعتمد عليها أخوه فيها هي ترجمة صديقه سليم النقاش الموجوده بها أيضا ص ٢٣ وما بعدها.

ينظم الشعر، ولكنه ترك المدرسة في سن الحادية عشرة، لأنه «اتفق أن أسرته أصيبت في ذلك العهد بعطلة أعمال، فشر من نفسه بالحاجة الى اعانتها» (٣)، فدخل في وظيفة كاتب بالكمرك، وتعلم أثناء ذلك اللغة التركية وأجادها حتى كان يترجم منها.

وفي سن الخامسة عشرة استقدمه والده الى بيروت ليعاونه في خدمة البريد، وهناك تعرف الى جملة من الأدباء. وبعد مدة «اضطرته الحال مكرها الى أن يعود الى مهنة الكتابة في كمرك بيروت»، ولكنه ما لبث أن تركها الى تحرير جريدة «التقدم» وهو في السابعة عشرة من عمره. ويقول لويس شيخوان أديب اسحق «انتظم في سلك جمعية أنشأها الماسون سنة ١٨٧٣، وكان المترجم من أخص أعضائها العاملين، وقد ألغتها الحكومة مدة لتصرف أصحابها لطعنهم في الحكومة والدين كمألوف عاداتهم (٤)» وفي هذه الآونة ترجم عن الفرنسية وأنشأ قصائد وكتب في السياسة والادب، «ثم دخل جمعية زهرة الآداب وأقام فيها عضوا، ثم رئيسا يلقي على مسامع أقرانه واخوانه الخطب البليغة والمباحثات الأدبية المفيدة» (٥)، وربما كان ذلك ما بين ١٨٧٣، ١٨٧٤.

وبعد مشاركات صحفية متعددة ونشاط في الترجمة وفي التأليف المسرحي، يمم الاسكندرية، ثم قصد القاهرة وتعرف فيها على جمال الدين الأفغانى وتردد على حلقة. «وفي أثناء ملازمته لجمال الدين، رغب في انشاء جريدة عربية في مصر باسم «مصر»، فنال امتيازها، وهيا مواردها

(٣) «الدرر»، ص ٥.

(٤) الأب لويس شيخو، «تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر»، الجزء الثاني، ص ١١٧، بيروت، ١٩١٠.

(٥) «الدرر»، ص ٦.

فى يوم واحد، ولم يكن فى يده أكثر من عشرين فرنكا» (٦)، وكان ذلك عام ١٨٧٧. وقد أقبل الناس عليها، فنقل ادارتها الى الاسكندرية وشاركه فى تحريرها صديقه سليم النقاش، «فلقيت نجاحا عظيما، وطارت شهرتها فى الأفاق لأنها كانت مسطع نور البلاغة، وواسطة عقد الانشاء، أنيقة العبارة، واضحة الإشارة، مخلصه للدولة والامة..» (٧) ثم أنشأ الاثنان جريدة يومية أسماها «التجارة» فى الاسكندرية أيضا وأبقيا «مصر» اسبوعية. كذلك اشترك أديب فى تحرير القسم الفرنسى من جريدة «مصر الفتاة» فى الاسكندرية فى نفس تلك الفترة، أى عام ١٨٧٩، وكانت لسان جمعية سرية من أعضائها أديب اسحق نفسه، وكذلك عبد الله النديم (٨)، وان كان اشترك هذا الأخير فى الجمعية لمدة قصيرة، ولا يزال أمر هذه الجمعية بحاجة الى الدرس.

وسنرى أن لهجة أديب اسحق كانت صريحة ودعوته الى الحرية والى قلب الاستبداد قاسية على أسماع حكام ذلك العصر، فكان أن اضطر الى الرحيل من مصر، بعد أن لاقى العنت من السلطات، وعطلت «مصر» يهددت «التجارة» بالتعطيل، ثم ما لبثت «التجارة» أن الغيت هى الاخرى، ووراء ذلك كله هجومه على رياض باشا رئيس الوزراء. فسافر أديب اسحق الى باريس أواخر عام ١٨٧٩ على ما نرجح، وربما كان ذلك باتفاق مع المجموعة المعروفة باسم «الحزب الوطنى» فى مصر، وبقي بها تسعة أشهر (٩)، وهنا أصدر جريدة سماها «القاهرة»، وقد صدرها بهذه العبارة:

(٦) نفس المرجع، ص ٧.

(٧) نفس المكان.

(٨) عبد اللطيف حمزة، «ادب المقالة الصحفية»، القاهرة سنة ١٩٦٥، الجزء الثانى،

ص ٢٠ سنة

(٩) «الدور»، ص ٢١

«ما تغيرت الحقيقة بتغير الرسم ولا تغيرت الصحيفة بتغير الاسم، بل هي «مصر» خادمة مصر»، ثم ما لبث أن عدل اسمها الى «مصر القاهرة»، وشملت على الأخص هجوما لاذعا على رياض باشا.

والظاهر أن موارده المالية في باريس كانت يسيرة، والا لما أثر عليه برد ذلك الشتاء فيها حتى «أصيب بعلّة الصدر، وتألم منها مدة الشتاء»، وان كان أخوه يشير الى أنه «لم يكن على اهتمام بصحته التي جعلها وقفا في سبيل الخدمة العمومية» (١٠). وعلى أية حال، فقد «عاد الى بيروت مصدورا» وأشتغل بالصحافة مرة أخرى فيها، «وأقام على ذلك نحو من سنة، فلما حصل التغير والتبديل في الوزارة المصرية أواخر سنة ١٨٨١ عاد الى مصر مدعوا اليها» (١١)، والتغير المقصود هو رجوع شريف باشا الى رئاسة الوزارة في ١٤ سبتمبر ١٨٨١ لقوة شوكة «العرايين» وحزبهم العسكري، وقد افتتح مجلس النوب الجديد، والذي سيشيد به أديب اسحق، في ٢٦ ديسمبر من ذلك العام وقدم شريف في ٢ يناير ١٨٨٢ الى المجلس مشروع لائحته الأساسية الجديدة. وقد عين أديب اسحق بعد عودته ناظرا لقلم الانشاء والترجمة بديوان المعارف ثم كاتباً ثانياً لمجلس النواب، كما رخصت له الحكومة في العود الى نشر جريدته «مصر» (١٢). ثم توالى أحداث الثورة العرابية، فعاد الى بيروت، وكانت مغادرته مصر قبل الاحتلال البريطاني.

وليس من الواضح ماذا كانت طبيعة العلاقات بين أديب اسحق

(١٠) نفس المرجع، ص ٨.

(١١) نفس المكان

(١٢) «الدرر»، ص ٢٢.

والعراقيين، ولا يمكن الاعتماد الى انتقاده المر للعراقيين مباشرة بعد هزيمتهم، فمن لم يفعل ذلك غير شريف الشرفاء عبد الله النديم؟ وعلى أية حال فان الامر ليس بالوضوح الذي يمكن معه وضع أديب بغير تمييز في سلة «الشاميين» الذين جاءوا مصر يرتزقون (١٣). صحيح أن جريدة «المفيد»، وكانت من جرائد العراقيين نددت به وبغيره تحت عنوان «الجرائد الشامية»، في عددها بتاريخ ٢٢ يونية سنة ١٨٨٢: «وكل من جريدة «الأحوال» و «المحروسة» و «مصر» أئانا أصحابها وجيوشهم أفرغ من فؤادهم من الوطنية التي أدعوها ترويجا لمقاصدهم، فأنشئوا بين أيدينا جرائدهم، ودعوا باسم الوطنية والخدمة الانسانية والحال في سكون. فلما ارتبكت الحال قطعوا ألسنة جرائدهم، ورجعوا الى بلادهم بجر الحقائق، فنعم الأحاباب: لازمونا في الهناء، وفارقونا في الشقاء». ولكن موقف جريدة «الطائف» التي كان يديرها عبد الله النديم أكثر اعتدالا من ذلك بكثير بشأن هذا النزوح (١٤). وعلى أية حال فان عوني اسحق، شقيق أديب، يعلل مغادرته مصر بأنه «كان من أصحاب الدعوة الى الاعتدال» على عكس العراقيين.

وبعد عودته الى بيروت رجع الى العمل بالصحافة بها والى الترجمة عن الفرنسية. ولكن اشتدت عليه علة الصدر في بيروت، ونصحه الأطباء بالذهاب الى مصر للملازمة هوائها لصحته، والتمس ذلك من الحكومة المصرية ووسط في الامر سلطان باشا، فاذنت له، ولكنه أقام في القاهرة أياما ومشلها في الاسكندرية، ولم تتحسن صحته، وبان للأطباء أنه ميثوس من شفائه، فأقنعوه بالعودة الى أهله في بيروت، فعاد اليها، وتوجه توا الى بلدة

(١٣) قارن

(١٤) عبد اللطيف حمزة، المرجع المذكور، ص ٢٩.

«الحدث». ولم يمض على عودته ثلاثون يوما حتى جاءه الأجل، ولم يتجاوز من العمر تسعة وعشرين عاما (١٨٨٥).

ونشير أخيرا الى مسألتين. الأولى علة موته في هذا السن المبكر. وخصومه يتهمونه بفساد في سلوكه، وربما كان الإفراط في الشراب بين ما يقصدون، فيقول جرجي زيدان: «وانما يؤخذ عليه رحمه الله تساهله في طرق معاشرته واطلاق هوى النفس فيما تسوق اليه الشبيبة، حتى أثر في مزاجه وعجل منيته، فقصف غصنا رطيبا لم يبلغ الثلاثين من عمره» (١٥)، ومن الواضح أن أساس الحملة عليه حتى بسبب أسباب موته المبكر انما هو، ليس فقط هجومه على أقوياء العصر سياسيا، بل وكذلك هجومه على الجزويت (اليسوعيين) وعلى أهل الكهنوت، بعامة (١٦)، وهو ما رأيناه من استنكار الأب لويس شيخو لهجوم أديب اسحق على «الحكومة والدين». أما مؤيدوه وأهله فيرجعون موته كما رأينا الى اصابته بعلّة الصدر (١٧).

والمسألة الثانية متصلة بطرف مما سبق. ذلك أن أديب اسحق دفن دفنا مدنيا (١٨)، وعن ذلك يقول شقيقه: «وقد وقع يوم وفاته حادث من بقايا العصور المظلمة كاد يترتب عليه اثر سيء فان الكاهن الذي انتدبه اهله للصلاة عليه، والقيام بواجباته الدينية، امتنع عن مرافقة الجثة وادخالها البيعة، ما لم يكتب له والدنا كتابا بخطه وتحت توقيع، مؤكدا فيه ان ولده كان كاثوليكيا وانه مات كاثوليكيا، لان بعض زملائه ممن اصلاهم في حياته نارا حامية كانت صدورهم موعرة عليه حقدا فانتهزوا فرصة جهل

(١٥) «الدر»، ص ٣١.

(١٦) راجع «الدر»، ص ٢١٧ وما بعدها.

(١٧) وحول تقريرهم بشأن حسن سلوكه واستقامته، انظر ص ١١ - ١٢.

(١٨) لويس شيخو، المرجع المذكور ص ١١٨.

الكاهن واغروه بان يفعل ما فعل تشفيا وانتقاما من جثته الباردة، لم يراعوا حرمة الميت، ولا اخذتهم عاطفة الحنان على والديه الثاقلين، بل دفعتهم القسوة الى تلك المعاملة التي كادت تجعل فتنة بين اصحاب الفقيد وبعض اعوانهم الجهلة». (١٩).

ويحتاج موقف أديب اسحق من الدين وأهله الى دراسة معتنية، وربما أظهرت أنه كان قوى الهجوم، ليس على الدين، بل على رجال الكهنوت، المسيحي، وليس في هذا بدعة مع واحد من المعجبين بالثورة الفرنسية الكبرى حيث كان الكهنة يقفون في صف النبلاء.



(١٩) «الدرر»، ص ١٠ - ١١.

الحرية

نموذج ثورة ١٧٨٩ :

يوصى أديب اسحق فى مشروع له حول «التعليم الالزامى»، ردا على مشروع تقدم به الآباء اليسوعيون فى بيروت، يوصى بتعليم تاريخ فرنسا فى المرحلة الابتدائية (١)، ذلك أنه كان يرى أن فرنسا هى الحرية وقد تجسدت. يقول خلال منفاه فى باريس تحت عنوان «نفثة مصدور»: «وأنا تحت سماء الانصاف، على أرض الراحة، بين أهل الحرية، أسمع ألحانا فى مجالس العدل، فاذا ذكر أنين قومى فى مجالس الظلمة، وتحت سياط الجلادين، فانوح نوح الثاكلات، ورأى علائم النعمة، فى معاهد المساواة، فاذا ذكر شقاء سربى فى ربع الظلمة، فاذرف الدمز ممترجا بسواد القلب، فأكتب به اليهم» (٢)، وهو هنا يفكر فى المصريين و يقصدهم حين يقول «قومى» و «سربى».

و يتحدث أديب اسحق عن السنظم الفرنسية فى كل مناسبة ممكنة، سواء كان بصدد الكلام عن الحرية أو العدالة أو الديمقراطية أو التعليم. ولكن فرنسا هى بصفة أخص ثورة ١٧٨٩. وأديب يكتب للقارىء المصرى يصف له تطور المجتمع الفرنسى ما بين عهد الملكية وقيام الثورة و يصف ما نتج عنها من نتائج اجتماعية هائلة، هو يفعل كل هذا من أجل

(١) «الدرر»، ص ٢٤٥.

(٢) نفس المرجع، ص ١٥٥.

الاخبار و يفعله أيضا وهو يفكر في المقارنة بين الوضعين : الوضع الفرنسى والوضع المصرى، كما يتضح من سطره السابقة، وبفعله أخيرا وعلى الأخص من أجل اعطاء دفعة من الثقة فى امكان التغيير حتى ولو كان الواقع مرا كل المرارة. فعلى الرغم من أن الفرنسيين كانوا «خشان الأصول»، اشارة الى حياتهم القريية من البربرية فى القرون الوسطى، الا أنه «تغلبت عليهم حوادث الأيام فجعلت حداثهم غيرة، وتهورهم شجاعة، وخشونتهم حرية» (٣). وكان مما نتج عن تطور الثقافة الفرنسية أن «نبغ الكتاب والخطباء، فضربوا بسيوف الأقلام حجاب ظلام الجهل، فانشق عن ضياء صبح العلم، فرأى الناس فظاعة التقليد فنبذوه، وشناعة الاستبداد فنشطوا من عقاله بالثورة التى رمت كبد الظلم بسهام نور الحق، وخطت بدمه على صفحات الصورة: الحرية والمساواة والاخاء» (٤).

ويغرى أديب قارئه بالنتائج التى تحققت على اثر الثورة الفرنسية، وهى نفسها الأهداف التى كان يطمح اليها المصريون فى عصره، «فلا يعتدى رئيسهم على رؤسياه، ولا غنيهم على الفقير، وانما هم فى الحقوق شرع. جمعتهم الوطنية، فكان كلهم للواحد، ورفعت بعضهم المزية، فكان واحدهم للكل. فهم القوم لا يخاف ضعيفهم، ولا يطغى قوتهم، ولا يغصب أميرهم حقوق الفقراء، ولا ينهب سوقهم أموال الأمراء.. فأذكر قوما فى الشرق.. أما عن فكرة بعث الأمل وابعاد اليأس، فانه يتعرض لها تصرّحا لا تلميحا: «فأقول ان الحوادث التى أعدت لهؤلاء القوم أسباب النجاح.. لا تلبث أن تفتح للأمة الشرقية من مسالك الفلاح ما يؤدى الى مثل هذه الغاية. فلا وجه لليأس من بعثة الغيرة فى هاته الامة وان كانت

(٤) نفس المكان.

(٣) «الدرر»، ص ١٥٩.

بالذل فى عشواء مدلهمة وظلمة ما مثلها من ظلمة» (٥)

حركة التاريخ :

ويبدو أن أديب اسحق كانت لدية صورة واضحة وان لم تكن كثيرة التفاصيل ولا شاملة، عن تطور حركة التاريخ، وخاصة عن اتجاه تلك الحركة، ولا شك أنه اكتسب تلك الصورة خلال تعليمه فى المدارس الفرنسية. يقول: «تلك الحركة المتعلقة بسلسلة الحركات، الفكرية... ستغير لامحال، عاجلا أو آجلا، هيئة الكرة الأرضية، ونظام الجمعية الانسانية» (٦). ويشهد هذا النص على وجود تصور عند اسحق عن حركة للتاريخ فى اتجاه معين، أو حتى على تقدم يقوم به العقل، ولكنه لا يدل على اتخاذ أديب اسحق لمذهب معين من مذاهب فلسفة التاريخ التى راجت خلال القرن التاسع عشر فى الفكر الاوربي. ويتحدث أديب اسحق مرات عن «حركة الافكار»، هذه التى يخصص لها مقالا بأكمله ويسميا أحيانا «بالحركة الفكرية» (٧)، ويرى أن لها هدفا: ذلك هو الحرية (٨)، وهدفا آخر ربما كان هدفها الاخص: تلك هى الحقيقة: «للافكار حركة مستمرة، تقطع بها عقبات الاوهام، لتدرك غايتها، وهى الحقيقة» (٩).

وقد بدأت حركة الافكار هذه «من أوربا من جانب غربها الاقصى»، وذلك من انجلترا أولا مع الحركة الدستورية هناك، ثم من فرنسا ثانيا مع ثورة ١٧٨٩، ومن أماكن أخرى فى أمريكا وأوربا، واندفعت جميع

(٥) «الدر»، ص ١٦٠ (٦) «الدر»، ص ١٠٦.

(٧) «الدر»، ص ٣٧٤، وراجع ص ٣٦٤.

(٨) نفس المرجع، ص ١٠٣.

(٩) نفس المرجع، ص ١٠٨.

تلك «الحركات الفكرية» بحشا عن «الحكومة العادلة الحققة الشورية» (١٠) التي اهرق الانجليز من اجلها دما غزيرا وأهلكوا مالا كريما، ولم ينالوها الا بمرور الايام، وتلاههم الفرنسيين فى طلب هذا الحق، وتبعهم سائر الاقوام فى أوربا وأمريكا، منهم من ناله ومنهم من أخذ منه بنصيب، ومنهم من لا يزال يسعى فى سبيله، وهو حال الامم الشرقية. (١١)

وقد ذكرت هذه «الحركة»، وهى «شعلة» حقه، ذكرت «وطنها القديم، فحنت اليه، ولا غرو أن يحن الغريب الى وطنه، نعى الشرق، مقرر جرائم الحركات الدينية والسياسية التي غيرت هيئة الارض، وأحوال الانسان، فسرت اليه تنبه غافلة، وتفقه جاهلة» (١٢). هذه الحركة هى التي كانت وراء رياح التغيير التي هبت فى فارس (١٣)، وفى تركيا (١٤) وفى مصر. يقول عن الحركة الفكرية فى هذا البلد الاخير وهو فى معرض الحديث عن الثورة العربية بعد فشلها: «وأما الحركة الفكرية فقد سرت ابتداء من جانب الغرب على ألسنة الذين أرسلوا الى البلاد الاوربية من أهل مصر، والذين هبطوا مصر من الاوربيين، لم يقصدوها بالذات، ولكنها نشأت عما ظهر من أحوالهم، واشتهر من أقوالهم، ثم ذاعت بالخطابة فى الجمعيات، وشاعت بالكتابة فى صحف الاخبار، حتى انتشرت فى أذهان العوام كغيرها من الثورات. فانتهدت فيها الرئاسة لنفر من القوم لم يسلموا من الجهل، ولم يتنزهوا عن الطمع الدنىء، فقصرت أفهامهم عن ادراك أحكام الزمان وعواقب الامور، فنفذت فيهم حيل المخادعين، وضائق صدورهم عن

(١٠) «الدرر»، ص ٤٤١ — ٤٤٢. (١١) نفس المكان.

(١٢) نفس المرجع، ص ١٠٥. (١٣) نفس المكان.

(١٤) نفس المرجع، ص ١٠٦.

الجلد فراموا فى الشهر ما لا ينال فى الاعوام (١٥) .. الخ».

تاريخ الاستبداد فى مصر:

و ينقلنا هذا الى الحديث عن تاريخ الحرية والاستبداد فى مصر كما رآه أديب اسحق. يقول موجهها حديثه الى المصريين: «لقد كنتم أهل مصر فى الزمن السالف على عهد الجور والاستبداد عبيدا أرقاء مستضعفين، تسلب نعمتكم، وتهتك حرمتكم، ويستحل فيكم سائر ما حرم الله، فلا تعرفون لانفسكم حقا، ولا تجدون للنجاة من الضيم سبيلا، فلم يكن عليكم من حرج فى اهمال واجبات الوطن من دفع الأذى عنه، وجلب النفع اليه، وبذل النفائس والنفوس فيه، لان هذه الواجبات لا تلزم الا عن حقوق معلومة من متلها، فاذا سلب الحق سقط الواجب اللازم عنه» (١٦). أما عن الأوضاع الاجتماعية فى مصر، وخاصة فى ريفها، فانه ياتى على وصفها تفصيلا مشيرا الى سوط المأمور وعصا شيخ البلد وحبس المدير، والى الشغل سحابة اليوم من أجل الاجتماع حول قصعة سوداء فيها فتات، من شعر الى جوار ترعة يشرب الفلاح من مائها الكدر، والى عمل الفلاح الذي ينبت الغلة الوفيرة ليعود فى المساء «الى أكواخ بالية تشبه قبورا توالى عليها السنون». ولا يكفى هذا كله، بل يخاطب أديب الفلاحين المصريين قائلا: «ثم يأتىكم المأمور سالبا، والشيخ غاصبا، والمدير ناهبا، فأنتم فى بلاء مستقر، وعناء مستمر، تحصدون البر ولا تأكلون، وتملكون الأرض ولا تسكنون» (١٧).

(١٥) «الدر»، ص ٣٧٤، وهو يقصد العربيين فى السطور الاخيرة.

(١٦) «الدر»، ص ٤٤١.

(١٧) «الدر»، ص ١٥٦ — ١٥٧.

ولكن ما الذي جعل الطغيان والظلم يسودان؟ فى نفس ذلك النص يجيب على هذا السؤال بعد أن يشير الى ظلم السلطة وفسادها ممثلة فى شخص مأمور الشرطة الذي لا يتحرك «حتى يقرع باب مسمعه برنة الدينار، وتحل عقدة ظلمه برقية الرشوة»، «فقلت ما لقومنا [وهو يقصد المصريين] يظلمون أحياء، ويأمنون العسف أمواتا؟ فأجابني لسان الحال: هو الذل أمات، أنفسمكم، فصرتم أشباحا بغير أرواح. تنطقون، ولكن بحكم العادة، وتسعون، ولكن بحركة الاستمرار. ذلك بأن رضيت بموت الذل حرصا على البقاء، ولم تعلموا أن وجود الدليل عين الفناء. فعدت الى الدمع أذرفه.. ثم نظرت الى السماء نظرة آيس لولا العقيدة أن يقول أي قضاء ظالم قدر علينا هذا الخسف، وأي حكم قاسط أنزل بنا ذلك البلاء، فغشيني نور الرجاء، وخاطبني لسان الأمل... الخ» (١٨) وجدير بالذكر لأهل الذكر ان هذا كان حال أهل مصر وسوريا وتركيا وغيرها من مناطق السيطرة العثمانية، بل وحال أهل فرنسا والغرب نفسه كما سنرى من تصي صريح بعد قليل.

ومن الواضح أن سؤال علة سيادة الاستبداد كان يقض مضاجع كثير من عقول أهل العصر، وقد قام أديب اسحق بترجمة دراسة تاريخية قام بها بعض الفرنسيين ونشرها فى جريدته «مصر» عام ١٨٧٩، وسنأتى على نصها فى ملحق تال، وسيرى القارىء منه أن أديب اسحق يجد أن تفسير ركود المصريين حضاريا، لا هو تفسير ديني ولا أخلاقي ولا أسطوري، بل هو تفسير سياسى مداره أن الأمة المصرية فقدت، لمعناها الحضارى حيث فقدت حريتها، ولهذا فان الحل من جنس المشكلة، وها هو: تحقيق المساواة والحرية (١٩). وقد يلوح القارىء العليم فى هذه المقالة سيادة أفكار غير

(١٨) «الدرر»، ص ١٥٧ — ١٥٨.

(١٩) «الدرر»، ص ١٢٢ — ١٢٣.

محصنة عن تاريخ مصر، ومع ذلك، ومهما يكن من أمر سذاجة المعارف التاريخية عن ماضى مصر فى عصر أديب اسحق، ومن أمر «الاساطير» التي كانت منتشرة، ولا تزال، وينشرها الجهال بالتاريخ وأعداء مصر، حول رضى المصريين بالحكم المطلق، فان مثل هذا الكلام الذي كان يكتب فى جريدة «مصر»^(٢٠) وتقرأه آلاف العيون لا شك قد أثرفى كثيرين، خاصة وأنه يدعو الى اقيام بجهد ايجابى من أجل الحصول على الحرية.

وهكذا فان علاج الاستبداد يكمن فى نزع روح العبودية والاقتران بروح الحرية والكرامة. ولكن هل هذا ممكن؟ لقد حاول «الأتراك»، وهم يشملون الاتراك والمستتركين فى مصر، أي الشركس والالبان والارنؤود ومن اليهم ممن اتخذوا اللغة التركية لغة لهم واصبحوا هكذا من «الأتراك»، وعلى رأسهم الخديوى نفسه ورؤساء النظار من أمثال نوبار الارمنى ورياض وغيرهما، حاول هؤلاء جميعا، كما يشير أديب نفسه، نشر روح اليأس، متمثلين قول الخديوى توفيق أن المصريين غم يهشهم بعصاه، ثم جاء الاوربيون ليغنوا نفس اللحن، واستمروا عليه حتى سنة ١٩١٩. هؤلاء جميعا يعارضهم أديب اسحق ويؤكد على الاسباب التاريخية التي تدعوا الى الامل والى نبذ القنوط: «ولقد كان بعض الناس يحاولون خلع الشعار الوطنى عن ذوى الحقوق والواجبات فى مصر، والباسهم جميعا لباس الجهالة

(٢٠) نشير هنا الى أن أديب اسحق محب مصر ربما كان أول من طبع كتاب الجبرنى «عجائب الآثار»، حيث نشر القسم الذى كتبه المؤرخ المصرى عن الحملة الفرنسية على مصر بعنوان «تاريخ الفرنسيين فى مصر» فى جريدة «مصر» بالاسكندرية عام ١٨٧٨، ولم يطبع الكتاب بعد ذلك كاملا الا فى عام ١٢٨٧ هـ (١٨٨٠/١٨٧٩) فى مطبعة بولاق فى عهد توفيق (محمود الشراوى، «مصر فى القرن الثامن عشر»، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٣١ - ٣٢).

والذل. ولكن أبت الحوادث الا أن تثبت لنا وجودا وطنيا ورأيا عموميا، ولو كره المبطلون. على أن منهم فئة لا يزالون يؤلون أسماعنا بما يكررون من سفساف القول من مثل أننا تعودنا احتمال الظلم والحيف والفناء والخدمة والرق، فلن يستقل لنا رأى ولن نهتدى سبيل الحرية. كأنما هم لا يعلمون أن أهل الغرب أجمعين تعودوا مثل ذلك الحيف اعصارا، أو كانوا فى قديم الايام على ضروب من الرق وانخفاض الجناح، وأن العالم بأسره كان فريقين: أحرارا يظلمون وعبيدا يطيعون. أو لم يكن الفرنسيين من قبل هذا العهد صنوف من الرقيق يشتغلون فى الارض لغيرهم، و يباعون كما تباع العجماءات؟ أو لم يقل كاتبهم فولتير فى وسط المائة السالفة: لا يزال فى بلادنا ستون ألفا أو سبعون ألفا عبيدا للرهبان؟» (٢١).

معنى الحرية:

الحرية عند أديب اسحق، وكما ستكون عند عبد الله النديم، هي «حق القيام بالواجبات» فى المحل الاول (٢٢). وهى مؤسسة على أسس طبيعية، أي أنها «بالطبيعة» وتكون للانسان منذ أن يوجد («رأيهم عصبية أحرارا كما وجدوا»). ويقول فى وصف الحرية، ناقلا فيما يبدو من مؤلفات، مدرسية فرنسية: «الحرية ثالث موحد الذات، متلازم الصفات، يكون بمظهر الوجود، فيقال له الحرية الطبيعية، وبمظهر الاجتماع، فيعرف بالحرية المدنية، وبمظهر العلائق الجامعة فيسمى بالحرية السياسية» (٢٤) ومن

(٢١) «الدرر»، ص ٤٥٥.

(٢٢) «الدرر»، ص ٢٤٩، ٤٥٣.

(٢٣) «الدرر»، ص ١٧٣.

(٢٤) «الدرر»، ص ٤٣.

تعريفات الحرية، أنها «المقدرة على فعل كل ما يتعلق بذاتي»، وانها فى صورتها المدنية «أن لا يجبر المرء على ما لا توجبه القوانين»، وفى صورتها السياسية «أن يفعل المرء كل ما تجيزه القوانين».

ولكن التعريف العام الذي يبدو أن معظم الناقدين يرتضونه هو «كونها مقدرة المرء على فعل ما لا يضر بغيره من الناس»، ومع ذلك فإن فى هذا التعريف نقصا، على الأقل لأن «حد الاضرار منوط بالاحكام الموضوعة على ما بها من الخلل» ولا شك أن كاتبنا يقصد أن القوانين المحددة للضرر انما تراعى مصلحة واضع القوانين (٢٥). ثم يضيف أديب هذه السطور الجسورة:

«أما حدود المداجين وتعاريف المنافقين للحرية، فلا محل لايرادها، ولا موضع لانتقادها فى مثل هذا المقام. فغاية القول فيها أن أهل السلطة الاستبدادية حيث كانوا، ومن حيث كانوا، يفترون على الحرية كذبا فى تعريفها بالطاعة العمياء، والتسليم المطلق لمقال زيد، مرويا عن حكاية عمرو، مستندا الى رواية بكر، مؤيدا بمنام خالد، فهى بموجب هذا الحد فناء الذهن، وموت، القوة الحاكمة، وخروج عن مقام الانسان» (٢٦).

و يؤكد أديب اسحق بصفة خاصة على أنه لا يمكن تصور الحرية بدون تصور «الوطن»: «الوطن فى اللغة محل الانسان مطلقا، فهو السكن.. وهو عند أهل السياسة مكانك الذي تنسب اليه، ويحفظ حقك فيه و يعلم حقه عليك، وتأمين فيه على نفسك وآلك ومالك. ومن أقوالهم فيه: لا وطن الا مع الحرية، وقال لابروير الحكيم الفرنسوى: لا وطن فى حالة

(٢٥) فى كل ما سبق انظر «الدرر»، ص ٤٣.

(٢٦) «الدرر»، ص ٤٣.

الاستبداد.. (٢٧).

وتزخر كتابات أديب اسحق بتحليلات مفصلة عن أوجه الحريات المتعددة وجوانبها: حرية العمل، حرية الرأي، حرية الكلام، حرية الملكية (ويسمىها حرية الملك) والتصرف فيها، حرية الاعتقاد، وحرية انتخاب النواب، وغير ذلك. ولكن الذي يهيم في الصدارة إنما هي الحرية السياسية التي تتمثل في الديمقراطية.

وهنا أيضا يضع أديب اسحق فرنسا نموذجا. فهو قد رأى «من نواب الفرنسيين من يصعد المنبر فيقول لرجال الدولة: ترومون وضع هذا القانون، وإبرام ذلك الحكم، ونقض هذه العادة، فاعلموا أن هذا القصد مخالف لمصلحة الزارع، مباين لمنفعة الصانع، مغاير لحقوق التاجر، واني أعارضكم فيه وأنكره عليكم. فان كان ما يقول حقا أيده غالبية الآراء، فيعدل أهل الدولة عما عزموا عليه امثالا لارادة الامة» (٢٨). ويصف النظام البرلماني للجمهورية الثالثة في فرنسا وصفا منقولا عن مصدر فرنسي وأشبهه ما يكون بالمدرسي، فيقول: «الامة الفرنسية أمة انتخاب عمومي يشارك أفرادها في الحكم الكلي. فكل أحد منهم ينتخب النواب، وكل أحد يصلح أن يكون نائبا الا الذين أضاعوا حقهم المدني بما كانوا مجترمين. والنواب هم الذين ينتخبون رئيس الدولة ومنهم تتألف الوزارة، وبارادتهم يتعين مقدار الدخل والخرج، وبحكمهم توضع الضرائب، وتفرض الزرائع، وهم هم أهل النهى والامر والنقض والابرام. فالأمة هي الحاكمة في بلاد

(٢٧) «الدر»، ص ٤٥٣.

(٢٨) «الدر»، ص ١٥٦.

الفرنسيس» (٢٩).

و يستخدم أديب اسحق فى معنى «الديمقراطية» الكلمة الاسلامية التقليدية «الشورى». فأنواع الحكومات، هو على ما يلى : «الملك [أي الحكيم] اما استبدادى أو شوروى، والشورى اما جمهورية أو ملكية، وهذه مراتب الملك منذ كان القانون ووجب حفظه، وخرج عن هذه المراتب الحكومة الفوضى، ان صحت تسمية الفوضى بحكومة. وما كل ملك بلام لكل قطر، وما كل قطر بصالح لكل ملك. فالجمهورية لا تصلح للصين، كما لا تصلح الملكية الاستبدادية لانكلته. فان تلك وهي حكومة الشعب بالشعب لا يحسن أن تكون فى قوم تولاهم الجهل. وهذه وهي حكومة الشعب بواحد منه لا تصلح أن تكون فى قوم بلغوا من التمدن والمعرفة غاية نبيلة، وان كانت فلا تلبث أن تنقلب شر منقلب كما جرى لحكومة لويس السادس عشر وشارل العاشر ونابليون الثالث فى فرنسا، فان حكومات هؤلاء الملوك وان وسمت بالشورى ظاهرا، فقد كانت استبدادية باطنا، وذلك ما دعا الى نقضها وثل عروشها» (٣٠).

وأديب اسحق لا يشير فى العادة الى أية نصوص دينية، وهو معرض الحديث عن الحرية، أو غيرها، ولكنه يشير هنا الى تلك الشواهد مسميا لها باطلاق، ودون اثباتها، «شواهد النقل»، ومثبتا للآية القرآنية الكبرى فى هذا الميدان ولكن مسرعا ودون توقف طويل: «حكومة الدولة العلية والحكومة الخديوية... أيدهما الله قد جعلتا حكومتها شوروى، ولا حامل لها على ذلك الا الرغبة فى عمران البلاد وحياء العباد، شأن الحكومة الحكيمة

(٢٩) «الدرر»، ص ٢٥٠

(٣٠) «الدرر»، ص ٩٣.

من قبلها ومن بعدهما. وليس الشورى فى الحكومة أو الحكومة بالشورى بدعة جديدة، فان شواهد النقل، مؤيدة بدلائل العقل، نتبت قدمها. فن ذلك التواريخ على علاقتها، وقوانين الامم على اختلاف عاداتهم ومشاربهم، وكتب الشرائع، وأقوال الشارعين العظام وفى «وشاورهم فى الأمر» «نعم الدليل». (٣١)

وأساس الحكم الديمقراطى أو الشورى عند اسحق هو ارادة الأمة. وهوى سخر سخرية لاذعة من مجلس المبعوثان العثماني الذي لم يكن الا «حسنة وصدقة» من جانب السلطان، الذي سرعان ما أنهى أعماله على أية حال. وهو يحدد رأيه فى هذا المجلس وفى النظام الديمقراطى بعامة فى مقال بعنوان «مجلس المبعوثين» (٣٢)، الذي أنشأه السلطان عبد الحميد، ولكنه كان مجلسا صوريا وجسدا بغير روح، لأنه «لم تؤيده ارادة الأمة، ولم يؤلفه الرأي العام، وانما كان منشؤه القصد الذاتي وعماده الارادة المفردة». وسنثبت هذا النص فى ملحق نال، وفيه يخاطب أديب اخوانه السوريين، كما سنثبت نصا رائعا آخر يهاجم فيه «مجلس النواب المصرى»، وهو نموذج رفيع لاستخدام أسلوب السخرية فى المقالة السياسية، وسيرى القارئ عظمة أديب اسحق أدبيا، فهذه السطور من أول شواهد نصوص السخرية الادبية العالية مطبقة على السياسة، وهي فى نفس الوقت ناضجة أعظم ما يكون النضج وغضة طازجة تستمتع بها أذن قارئ اليوم ويعجب بها فكره.

و يتصل بهذا الموضوع أيضا، موضوع الأدب السياسى، موقف أديب اسحق من مجلس النواب الجديد الذي جاء فى ديسمبر سنة ١٨٨١ بعد ضغط الحركة الوطنية فى مصر، فهو يصفه بأنه «آية فجر الحرية، من مجلس نور

(٣١) «الدرر»، ص ٩٤.

(٣٢) «الدرر»، ص ١٤٩ - ١٥١.

الوطنية، ناسخة أحكام الجهالة، مبددة ظلمات الضلالة (٣٣). ويخاضب
مصر بهذه المناسبة مشيرا الى فترة نفيه هو ذاته قائلا:

«عند الصباح يحمد القوم السرى»

«غبننا وكانت اليك عودتنا
يا سكننا لم يغيب عن الفكر
خبرنا الدهر بن عمداك والـ
غدر فلم نرض خطة الغدر
وزادنا البعد فى رضاك جوى
فاستحكمت منه علة الـ صدر
وما برحنا فى ليل حيرتنا
حتى بدت منك آية الفجر (٣٤)»

ويقول عن المجلس الجديد قولا كأنه تغزل: «هو حاجة النفس
وأمنية القلب منذ توجه الخاطر الى السياسة الوطنية، وانصرف العزم الى
احياء الهمم، وانعقدت النية على حفظ الحقوق، واتحدت الوجهة فى القيام
بالواجبات» (٣٥) ويقول فيه أيضا منغزلا هذه المرة صراحة: «هذه
عروسنا فى الحى تنجلى بجز الحرية لا بديباج خوى. خطبناها من الدهر،
فاغلى لها المهر، ومانع ما استطاع، ودافع ما أمكن الدفاع، فبذلنا فى سبيلها
الهمة، وجعلنا صداقها ارادة الامير والامة، حتى زفت الينا. فما نسيم الصبا

(٣٣) «الدرر»، ص ٤٣٤ (٣٤) «الدرر»، نفس المكان

(٣٥) «الدرر»، ٤٦٤.

فى الصبح، وللقاء الوجوه الصبح، ولا الراحة بعد العناء، ولا الورود بعد شدة الظماء، بأرق منها على الروح... واعذب منها على القلب» (٣٦).

فى الاستبداد والمستبدين

وبقدر دفاع أديب اسحق عن الحرية والديمقراطية كان هجومه على الاستبداد. ولم يوجه سهامه الى المستبدين فى مصر وحسب، ولا الى المستبدين فى غير مصر فى عصره، ومنهم عنده الامبراطور نابليون الثالث، بل رفع ببصره الى توارىخ الامم الأخرى وهاجم الاسكندر الاكبر الى قيصر الى آتيليا «الروماني» الى جنكيز، الى تيمور (المغولى)، «وغيرهم من الصواعق التي تقمصت الأبدان، وانقضت على هام بنى الانسان. وما هم الا أعوان الشر، واعداء الخير، نزلوا بالانسانية فجعلوا أبناءها بين شريد باد، وموجع ثكلان. وحماربوهم حتى ملوا، ونازلوهم حتى ذلوا، بل قاتلوهم حتى قتلوا، فاستبدوا بأمورهم واستقلوا. ونصبوا الحجاب على النعمة، ورفعوا ستور الصيانة عن الحرمة...» (٣٧).

ومنهم ينطلق الى الهجوم على نابليون الاول، الذي «ما رأيت فيه كسيرا غير ذنبه، ولا عظيما غير استبداده، ولا مميزا غير شره وقسوته» (٣٨)، وعلى الملك شارل العاشر (٣٩) وعلى أباطرة الروسية (٤٠). وقد جاءت الثورة الفرنسية لتحطم الاستبداد فى فرنسا ولتنشر نور الحرية فى العالم، كما

(٣٦) «الدرر»، ص ٤٧٤.

(٣٧) «الدرر»، ص ١١٤.

(٣٨) «الدرر»، ص ٣٨، وهذا من خطبه وسنه حوالى سعة عشر عاما فى بيروت.

(٣٩) «الدرر»، ص ٩٣ (٤٠) «الدرر»، ص ١٣١، ٣٦٥.

سبق ورأيناه من قبل. (٤١).

أما عن الاستبداد الشرقى، وخاصة فى مصر، وسواء كان استبداد اسماعيل أو وزرائه، وعلى رأسهم رياض باشا، فإن أديب اسحق يندد به المرة تلو المرة (٤٢). ومن أقسى كتاباته ما كتبه فى باريس، ويقول منها تحت عنوان «عامل» (٤٣) أي الحاكم أو الموظف الكبير: «خان وطنه فاهمله، وغدر بامته فخذلوه، ونصبص لبعض الاجانب فناوأه سائرهم، فلجأ الى ظل انفراد، على عتبة استبداد، فادرسته سنة الغفلة، فرأى فى عالم الاوهام، أن قد سلب من مال الفقراء ما جعلوه فى خزينة الدولة قرضاً، واغتصب من ذوى المزارع مائة وخمسين الف ذهب خراجاً، وانتهب من دين الامراء الوفا مؤلفة، فاتخذ الديوان قصراً، ما سكن مثله كسرى، وجعل المالية اهلاً، لا يخاف لها هجراً، ولا يمل لها وصلاً، فولدت له غلاماً من الثروة وابنة من الشهرة، فرباهما على حفظ وصيته، ورعاية سلطته، واعزاز سطوته، ثم رام حجبتها عن ذوى البصائر والابصار، فتصدت له صحف الاخبار، فطعنها بالنذر فجرّح، وسافها بالتعطيل فبرّح، ورماها ببنادق الالغاء فادمى (٤٤)، فناداته معارضة الدول (سأساً) فانتبه من رقاد الغفلة يمسح وجهه من.. عرق الخجل، فكان تفسير الحلم ضياع الزمن، وذهاب حقوق الوطن، (طاق طاق)».

«فان كنت فى ريب مما نقول تحسبه من خرافات العجائز أو حكايات الاطفال فضع لحة بصر فى اعمال الادارة فى مصر، تعلم صدق الحكاية،

(٤١) «الدرر»، ص ١٠٣

(٤٢) «الدرر»، ص ١٤٦، ١٥٣، ١٧٥ — ١٧٨، ٤٤١، ٤٥٥.

(٤٣) «الدرر»، ص ١٦٢ — ١٦٣.

(٤٤) الاشارة هنا من غير شك الى ما تعرضت له صحيفتا أديب اسحق نفسه.

وصحة الرواية، ثم جد بدمعك تذرفه معي، او تضيفه الى ماء مدمعي، فقد آليت ان ابكى الحق في مصر حتى يعود مخضر العود، فان عاد فلا اسف على البقاء، وان لم يعد فعلى الدنيا العفاء».

والاستبداد، من جانب الحكام، هو أحد الأسباب انحطاط الشرقيين، بل هو سبب رئيسي ويقابله على الفور سببا موازيا ضعف النفوس عند الاهالي: «قضى على الشرق جهل عامته، واستبداد خاصته، وخيانة زعمائه، وتعصب رؤسائه، أن يهبط بعد الارتفاع، و يذل بعد الامتناع، و يكون هدفا لسهام المطامع والمطالب» (٤٥)، و يفصل: «انا جنينا على أنفسنا بما كان من سوء سيرتنا وفساد سريرتنا، وتفرق كلمتنا، وتمزق عصبيتنا، واستبداد خاصتنا، ناشئا عن الطمع والشره، وضعف نفوس عامتنا صادرا عن الجهل والغفلة. وان بقاءنا على هذه الحال لا يجدى نفعا فضلا عن كونه يدلى الى الفناء والاضمحلال. فهذا شرح حال تلك الامة الراهنة التي انقبضت بها النفوس، وانكسرت الخواطر. وقد انبسطت لنا أسبابها وعللها. وذقنا نتائجها وعواقبها، فتعين علينا مداركتها بالوسائل الحاسمة لأسبابها، انقاطعة لعلائقها» (٤٦).

وهو كثيرا ما أكد على مسئولية المحكومين، فليس الامر أمر قضاء لا مفر منه. يقول في واجب المحكومين: «ان كان القوم أحرارا مختارين فيما يقولون و يفعلون، مما لا يخالف حكم العدل ولا يخرج عن حد السواء، وان كان الأمر شورى بينهم، ينفذ الحكم فيهم بهم، و يكون الأثر منهم لهم، فهم الآمرون فيما يأتَمرون. وهم الحاكمون فيما يطيعون، وان كان أميرهم الذي

(٤٥) «الدرر»، ص ١٢٢.

(٤٦) «الدرر»، ص ١١٢.

عقدت، عليه القلوب، ورئيسهم الذي اجتمعت له الآراء، وسراهم الذين اعلاهم الفضل، فهؤلاء لا عذر لهم فى ضعف الهمم وفساد النفوس واهمال الفروض. فان حق الحرية ملزم بواجب العدل، وحق الاختيار بواجب النزاهة، وحق الامر والحكم بواجب التدقيق والانصاف، وجملة هذه الحقوق المدنية والسياسية بواجب افتداء المصلحة العمومية بالمصلحة الذاتية» (٤٧).

والى جانب استشارة المحكومين الى «حفظ حقوقهم»، اهتم أديب اسحق اهتماما واضحا تكررت مظاهره باصلاح حال المحاكم كوسيلة لحفظ الحقوق، وأشار الى ضرورة استقلال السلطة القضائية، الذى أدى فى أوربا الى اضعاف شوكة الاستبداد (٤٨).

الاستبداد المستتر:

وقد عارض أديب اسحق الاستبداد فى كل مظهره، حتى تلك التى تمارس باسم الحرية. يقول مثلا ضد الآباء فى النصرف فى أبنائهم كيف شاؤوا: «يزعمون أن التعليم الالزامى الذى ينبغى أن تقوم به الحكومة مخالف للحق الطبيعى ومغاير للحرية الشخصية بدعوى أن الوالد حر فى أمر ولده يتصرف فيه كيف شاء، ان علمه كان له الفضل والمنة، وان أبقاه فى ليل الجهالة فما عليه من سبيل. وما يعلمون بل يعلمون و يتجاهلون أن الحرية تنتهى عند بدء الحق العمومي» (٤٩).

ويذكر فى مقام آخر مذهب جان جاك روسو بشأن طريقة الامهات، فى الباس أطفالهم العديد من اللقائف والاقطة مما يضعف

(٤٧) «الدر»، ص ٤٤٠ — ٤٤١.

(٤٨) «الدر»، ص ٣٠٨ — ٣٠٩.

(٤٩) الدر، ص ٢٤٨.

أعصاب الاطفال على ما يقول، ويربط هذا العنف بعنف «الذين يشدون العقول بلفائف الاوهام، حتى تضعف بل تتلف أعصاب الازهان والافهام... ومن أجل هذا رسخت عداوة الحكماء فى قلوب المتسلطين الأقوياء» (٥٠).

و يقول فى نص رائع مهاجما سلطة الالباء الاستبدادية بوجه عام رابطا بينهما، وهذا هو الجديد هنا، وبين الاستبداد فى المجتمع بوجه عام: «ومن الناس من لا يجد للسلطة الوالدية حدا، فيحسب الوالد حرا فيما يجب عليه للمولود، يفعل من ذلك ما يشاء، وهمل ما يشاء، ولا يسأل عما يفعل. ومنهم من يقول ان الولد ثمرة الولادة، فمن ملك الشجرة فقد ملك الثمر، يريد تقرير استعباد المرأة واستبداد الوالد. ومنهم من يعد سلطة الوالد قبلا من استبقائه للمولود. فهؤلاء جميعا يرومون تأخير هيئة الاجتماع، وارجاعها الى ماوراء قرون الظلمات، الى العصر الذي كان فيه الولد ملك الوالد يبيعه ويتصرف فى وجوده استعبادا وقتلا وكيف شاء، الى عصر الخشونة والجهل، الى زمن الاستبداد والظلم، الى عهد الحيف والفساد. فقل يا أهل الظلمات حذار، فقد جاء ملك الانوار» (٥١).

ولم يكن أديب اسحق جاهلا خطر الاستبداد المستتر فى الانظمة السياسية الاوربية التي ترفع راية الديمقراطية، بل هو يكتب مقالا عنوانه ذاته هو: «الاستبداد فى الحرية»، ويقول: «اقل ما فى عصرنا من الغرائب الخارقة للعادات، والعجائب البعيدة من المعهودات، اجتماع النقيضين، والتقاء المتعاكسين. فانا نرى فيه الرياء فى الاخلاص، والعسف فى

(٥٠) «الدرر»، ص ٤٥

(٥١) «الدرر»، ص ٢٩٠.

الاستقامة، والجور في العدل. وأشد من جميع هذا علينا أنا نوى الاستبداد في الشورى والرق في الحرية. ومن أنكر ذلك وزعم أنا نفتري على عصر النور وأهله بما ندعى، فلينظر الى عالم السياسة نظرة محقق مستكنه، ليعلم أن استبداد الملوك من السلف في أزمنة الجهل والخشونة، ليس باعظم من استبداد غرتشاكوف ودربى وبسمارك واندراسى، في بلاد المعرفة تحت سماء التمدن في القرن التاسع عشر. ولا فرق بين الفتين في ذلك الا أن السلف قد استبدوا بالبطش والصولة، وهؤلاء بالدهاء والخلافة. وكلتا الطريقتين تؤديان الى غاية واحدة وهي الاستبداد، أي تصرف واحد من الجماعة بدمائهم وأموالهم ومذاهبهم، بما يوجبه هواه، وما يقضى به رأيه، سواء كان ما يجريه مخالفا لمصلحتهم أو موافقا لها» (٥٢).

ومن أكثر نتائج الاستبداد التي وجه أديب اليها اهتمامه ظاهرة النفاق وما يتبعها من خضوع الرياء والمداراة «ومراعاة الخواطر على مسلك أهل الرق والعبودية» (٥٣)، وهي أمراض استشرت قبل عصره وستستمر بعد عصره وكأن لا سميع ولا خجول، أولأن العلاج الرادع لم يطبق بعد.

أديب اسحق وقضية الحرية:

وهكذا، فان قضية الحرية كانت قى قلب اهتمامات أديب اسحق بل كانت مركز فكره وعمله معا، وكان تمجيدها والدعوة اليها هي الرسالة التي وهب حياته لها. أنظر اليه يقول، «وهو الوطنى [الذي] يضرب في الارض التماس الحرية» (٥٤): «آليت ألا أمسك القلم عن تهيئة الخواطر

(٥٢) «الدر»، ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٥٣) انظر ص ١٥٢، ١٦٦، ١٦٩، ١٧٧، ١٧٨، وما بعدها، ١٨٠، ٢٠٣، ٢٤٠، ٣٦٥، ٤١٩.

(٥٤) «الدر»، ص ١٥١.

لثورة الانفس، حتى أرى في منبج ما رأيت في الجزيرة من محاسن آثارها، والا
أعدل عن مقاومة الظالمين، حتى أرى قومي أمة تقول بما تعتقد، ويؤخذ بما
تقول، وألا أبرح متوسلا لنهباء الشرق بجرمة المجد القديم، ووحدة الذل
الجديد، أن يضررموا في القلوب نار الغيرة والحمية، حتى أرى الشرق وطنا
عزيزا.

ولا عز للوطن الا بالأمة ولا وجدان للأمة الا بالحرية» (٥٥)
وقد كان أحد الاهداف الرئيسية لجريدته «مصر»: «السعى الى
جنة الحرية مع ثقل العادات، وقيود القوانين، والاعتلاق بأهداب الصدق..
الخ» (٥٦).

ولمن لا يصدقونه، وانا له لمن المصدقين، نضيف شهادتين ممن
عرفوه، أولهما شريكه في عمله الصحافي سليم نقاش حين قال ضمن نعيه
في جريدة «المحرسة»: «ولقد شهدناك في ابان شبابك تأخذ بنصرة
المبادئ الحرة وتؤيد شأن القواعد الصحيحة، فدلنا هذا على أنك لست من
أبناء هذا الجيل وليس أهله أقرانك، بل انك سابق لمئات السنين في
الوجود...» (٥٧). أما الثاني فهو «الشيخ اسكندر العازار»، ويقول هذا
الصديق عن كاتبنا كلمات ما أصدقها وما أدقها: «عاش حر الضمير فكرا
وقولا وعملا، ومات حر الضمير فكرا وقولا وعملا. نشأ وطنيا خالصا
صحيحا، وعاش جنديا لأشرف الأصول واسمى الغايات. وانفق في
خدمتها من روحه ما كان ينفخ في القلم من الروح، وجاهد جهادا جنسيا

(٥٥) «الدرر»، ص ١٧٤ - ١٧٥.

(٥٦) «الدرر»، ص ١٠٩.

(٥٧) «الدرر»، ص ٢٤.

[أي من أجل جنسه] بنفس كبيرة أعيت بدنه وقوضت أركانه.. كان زهرة
الادب في الشام، وريحانة العرب في مصر، وكان للوطنية نصيرا،
وبالإنسانية بشيرا، ولاعدائها نذيرا» (٥٨).

الحرية حق طبيعي:

وقد نادى أديب اسحق بأن الحرية ينبغي أن تكون لكل انسان
بمحض وجوده ولكل أمة بمحض الطبيعة. نعم، ان «التمدن والمعرفة» شرطان
لقيام الحكومة الديمقراطية، وهي حكومة الشعب بالشعب (٥٩)، ولكن هذا
لايعنى ان الشعوب الاخرى، التي لم تتوفر لها بعد التمدن والمعرفة، قد أصبح
مقضيا عليها بالوقوع في قبضة الاستبداد الى الابد، وكل النظريات التي
تقول بشروط جنسية أو جغرافية وطبيعية للحرية، كلها مرفوضة: «فليس
أهل الجبال جميعا على خلق واحد، وليس أهل السهول كذلك، وانما فيهم
الأخيار والاشرار والسفلاء والفضلاء. وان .. قيل البرودة مانعة من قبول
العبودية، قلت أما ترون صفالبة الشمال، وان قيل الحرارة مانعة من طلب
الحرية، قلت أما سمعتم ببادية العرب. ثم أثرون أن الانكليزي السريع
الحركة، والألماني المتأنى، والصفلي المتغافل، على خلق واحد وهم في
مواقع متشابهة؟ أو ترون الفرنسي المشغل، والاسباني الكسول والايطالي
المتسكع على طبع واحد؟» (٦٠).

فكل شيء يمكن أن يتغير، أما الذي يهيم حقا بين أسباب وجود
الحرية أو غيابها، فهو التربية. يقول بعد سنطور من النص السابق مستدركا

(٥٨) «الدر»، ص ١١.

(٥٩) «الدر»، ص ٩٣.

(٦٠) «الدر»، ص ٢٤٣.

ومتما: «وكل هذا من باب الامكان، فلا يتوهم أنا نريد القطع بعدم تأثير المواقع والاحكام [أى القانون] فى الاخلاق. انما غايتنا بيان أن هذا التأثير أقل مما يبالغون، وأن التربية قادرة على تعويض كثير مما يفقد الانسان بهذين العاملين» (٦١). ثم يقول فى مكان آخر مع المسيوجول سيمون فى كتابه المسمى «بالمدرسة»: «الحرية نبتت فى المدارس ونمت، والمدارس تتأيد الحرية وتعم» (٦٢).

وهكذا يأخذ أديب اسحق صف الحرية ضد القول بالضرورة والحتمية، ويرفض أن تكون هناك طبائع للشعوب ثابتة، ويؤكد على العقل والتربية، ويدعو الشرقيين الى أن «يغذوا ألساب صغارهم بغذاء الحرية» (٦٣) منذ وقت رضاعتهم.

ورغم كل هذا، فان أديب، لا ينسى، رجلا عاقلا فى بلد الطغيان، أن يشير، مثلما سيفعل عبدالله النديم هو الآخر، الى حدود الحرية، وربما كان ذلك جوابا على من قد يكون اتهمه بأنه يروم «الاطلاق». وقد سبق أن أشرنا الى قوله الهام: «الحرية تنتهى عند بداعة الحق العمومى، وهى عبارة عن حق القيام بالواجبات ليس الا. فكلما تعدى ذلك منها فهو عسف واستبداد. فانه ليس من الحرية الشخصية سرقة مال الجار، واغتصاب ملك الضعيف، ونقض ميثاق العاجز، فن فعل ذلك، فقد اعتدى وجار، وخان وانتزأ» (٦٤).

والعادات والقانون يصوران ضغط المجتمع على الانسان، ومع ذلك

(٦١) «الدر»، ص ١٨٧ - ١٨٨.

(٦٢) «الدر»، ص ٢٩٠.

(٦٣) «الدر»، ص ٣٦٣ - ٣٦٤.

(٦٤) «الدر»، ص ٢٤٨.

فإن القانون الحق لا ينقص من الحرية ولا يزيل الاستقلال، ولكنه يقيم لها حدودا تقيها الضعف والاضمحلال. وشرط الحقيقة في القانون أن يكون موضوعه الحرص على حقوق الكل، والحفظ لحق الفرد، ما لم يمس تلك الحقوق، فالحكم يكون قانونيا لا من حيث أنه يذهب بحرية فرد من القوم، ولكن من وجه أنه يحفظ حرية الكل. وهكذا فإن حدود الحرية أحيانا ما تكون حافظة للحرية. (٦٥).

والحرية الحققة هي «وسط عدل» بين طرفين. ولناخذ مثلا مع أديب اسحق ثلاثة «حقوق كريمة مقدسة»، وهي حرية الرأي وحرية القول وحرية الانتخاب. «لكل حق من هذه الحقوق الثلاثة حد لو تعداه، لكانت الحرية فيه شرا من القيد وأشنع من العبودية. فحد حرية الرأي أن يكون مبنيًا على القياس، موافقا للحكمة، مطابقا للصواب. وحد حرية القول أن يراد به الخير ولا يجاوز فيه حد المنفعة والملايمة، ولا يمس شرفا مصونا ولا يضر بريئا آمينا، ولا ينشر عن غير علم يقين. وحد حرية الانتخاب أن يراد به مصلحة الوطن العزيز ليس الا» (٦٦). وباختصار، «إن الحياة السياسية توجب للوطني أن يكون حرا في رؤية، متصرفا في شأنه، إلى حد أنه لا يضر بالهيئة المجتمعة، ولا يمس شأن سواه. فهذه الحرية على شرطها المذكور تقتضي العلم بالمصلحة العمومية والحدود الشخصية، وهي ما يعبر عنه بالأدب السياسي» (٦٧)، (وهو ما قد نعبر عنه اليوم باسم «الأخلاق» السياسية).

(٦٥) «الدر»، ص ٤٧.

(٦٦) «الدر»، ص ٤٤٨ — ٤٤٩.

(٦٧) «الدر»، ص ٤٤٧.

وعلى خلاف الطهطاوى أو الأفغانى أو النديم أو غيرهم، فإن
أديب اسحق لا يقلقه موضوع القضاء والقدرة، ولهذا تجده لا يتحدث عنه.
ومع ذلك فإن القراءة الدقيقة المنتبهة لكتاباتة قد تجد هنا أو هناك تلميحا أو
إشارة خفية إليه (٦٨)

(٦٨) انظر مثلا «الدور»، ص ٤٣.

في العدالة والحقوق وفي الثورة

كان شعار جريدة «مصر» التي أصدرها أديب اسحق في سنتها الاولى: «العدل لا يكون للحقيقة ضدا»، وكان في سنتها الثانية: «الفكر لا يكون للرغبة عبدا» (١)، والرغبة الأمر المرغوب فيه أو كثير العطاء، فيكون المعنى أن الفكر لا يخضع للشهوات. وربما لم يكن هناك أوجز وأدق من هذا التتالي تعبيراً عن مدى اتحاد العدالة والحرية في فكر أديب. ولكن الحرية تحتل مكاناً مقدماً على العدالة في اهتماماته وفي كتاباته على السواء، بل وكذلك من حيث طبيعة العلاقة بين المفهومين: «حق الحرية ملزم بواجب العدل» (٢)، فالحرية حق والعدل واجب، والاولى تنتج الثانية. وكلاهما مرتبط، من جهة أخرى، بالمساواة: «كلما وفرت حقوق [الامة] في الحرية والسواء من طريق العدل، كثرت واجباتها فيما يحفظ تلك الحقوق» (٣). ولكن الحرية أيضاً لها التقديم على المساواة، التي تسمى أحياناً بالسوية وأخرى بالسواء، فيقول أديب: «ليست المساواة مبدأ الحرية، وإنما هي نتيجة الطبيعة، فإن لم توجد فلا تكون تلك حقيقة، ويضيف: «ولو حصل [للناس] الحرية الحقيقية لكانوا جميعاً

(١) «الدر»، ص ١٠٧، وأنظر ص ٢٤٠.

(٢) «الدر»، ص ٤٤١.

(٣) «الدر»، ص ٤٤٠، وأنظر ص ١٢٨، ٣٠٨. ويقول في ص ٢٥٨: «إن الكثير من علماء تدبير المنزل [ورما يقصد الاقتصاديين] وحلفاء الحرية والعدل، ونصراء المساواة والاخاء، والذين لا يميزون بين أبناء الانسان إلا بجزية العقل وفضيلة النفس، كل هؤلاء... الخ».

متساوين» (٤).

المساواة:

وهو يعرف المساواة (٥) تعريفا مشابها لما سبق أن رأينا عند الطهطاوى: «وانما حقيقة المساواة أن تكون الأحكام سواء على من هم بالنظر إليها سواء»، ولكنه يجعل لها طعما اجتماعيا بل واقتصاديا قويا حين يضيف على الفور: «بمعنى أن تجرد النصوص الحكمية عن كل ما يجعل بعض الناس فوق بعض، تنزهه عن كل ما يفتح باب النجاح لبعضهم دون الآخرين». ويتأكد هذا المفهوم الايجابي للمساواة من قوله: «فتكون أمن الخائف، وملاذ الفارغ، ونصفة المظلوم، وسداً سديداً فى وجه الجرىء». ويرى أديب اسحق أن موقفه هذا يقف متوسطا بين موقفين من مواقف المغالاة. أما الأول فهو موقف الفئات المتميزة من المجتمع بالفعل والتي تحاول تبرير امتيازاتها بكل الوسائل، من الخداع الى الاقناع الى الاغراء، ومن القوة المجردة الى التبريرات الدينية، ومن هذا المعنى الأخير يقول أديب عن المساواة: «وليس المقصود منها ما يغالطنا به أئلياء الامتياز من كوننا شرعا فيما تجرى به الأحكام»، أى الوضع الحالى بما فيه من تمييز وفروق صارخة انما هو وضع «شرعى». أما الموقف الآخر، فيقول عنه مؤلفنا: «أما المساواة فليس المراد بها ما يروم الغلاة من محو الطبقات وازالة الدرجات المترتبة على السعى والجد لزوما، فتلك أمنية لا تنال الا أن يكون الناس جميعا اخوانا، فلا تحصل مادام الانسان انسانا» (٦) وفى هذه السطور العجيبة نجد أديب اسحق على

(٤) «الدرر»، ص ٤٩، وانظر كذلك ص ٤٨، ١٢٠ - ١٢١، ١٢٣ و ١٤٧، ١٤٩،

١٦٤، ٢٧٩، ٣٣٥.

(٥) «الدرر»، ص ٣٣٧.

(٦) نفس المكان.

وعى بالموقف المعادى للطبقات وعلى وعى بما يرد به عليه (السعى والجد ونتائجهما)، وهو لا يرفض هذا الموقف من حيث المبدأ ولا يتهمة بأنه مغالطة» لا كما فعل مع الموقف السابق، وإنما هو يرى أنه موقف مُعز في الخيال، هو «أمنية» لن تنال الا بشرط نبيل ولكنه مستحيل التحقيق: وهو أن يكون كل الناس اخوانا، أى أن يكون الانسان انسانا.

والمساواة ليست حقا وحسب، لأنها تتطلب واجبات مقابلة، وهي على هذا النحو شرط أساسي من شروط كمال الوجود الانساني: «الوطني المرعى الحقوق، الفائز بالسواء، المؤهل للانتخاب صادرا منه وموسودا اليه، هو المأمور والآمر والمحكوم والحاكم والمسوس والسائس والمسود والسائد، وهو القائم بنفسه على نفسه، والعامل بذاته لذاته، فالكل به منه فيه اليه. وهي أعلى مراتب الوجود الانساني، وأرفع درجات الاجتماع المدني، فلا بد للمرتقى اليها من أداء حقها، واقامة واجبها سعيًا واجتهادًا، وقد يسر الله للأمة المصرية ارتقاء هذه الدرجة أو قرب الوصول اليها...» (٧).

الحقوق والواجبات:

وقد أشرنا من قبل الى ارتباط معنى الواجبات بمفهوم الحرية، وكذلك الحقوق فان مقابلها الضروري هو واجبات تؤدي بقدرها، كما يقول عنوان لأحد مقالات أديب كان يعبر عن فكرة أساسية لدى الكتاب المصريين في فترة التطلع نحو الديمقراطية وحكم الشعب بالشعب: «الواجبات بقدر الحقوق» (٨)، ويقول عنوان آخر «في تلازم الحقوق

(٧) «الدر»، ص ٤٤٤.

(٨) «الدر»، ص ٤٣٩.

والواجبات» (٩). ويقول أديب في المقال الاول رابطا بين معاني الحق والعدل والواجب: «آية الحكمة في عالم الوجود، وسنة العدل في حياة الاجتماع، أن يكون الحق والواجب متعاقبين متلازمين، يتبع أحدهما الآخر وينشأ عنه وجوبا. فأما ترى حقا بلا واجب يعادله فلا ترج هناك عدلا، وأما تجد واجبا بلا حق يماثله فلا تطلب ثم انصافا» (١٠). ويقول في المكان الثاني رابطا هذه المرة بين معنى الحق ومعنى الحرية ومعنى الواجب، وبعد الإشارة الى أن هناك واجب على الانسان نحو ذاته وواجب عليه نحو المجتمع أو النوع الإنساني: «وهما طبيعيان لازم وجودهما في الناس.. فأتدرك تبين لك ذلك علم أنه لا بد للانسان من الحرية الطبيعية في القيام بدينك الواجبين، فثبت له بذلك حق واضح، وهو حق اجراء ما وجب عليه فالحق والواجب من حيث الطبيعة متلازمان لا يقوم ولا يكون احدهما بدون الآخر، فن استلزم ذلك الحق، نريد الحرية الطبيعية، فقد منع الانسان من قضاء الواجبات، وأهان النوع البشري، وخالف ارادة الخالق الحافظ سبحانه وتعالى...» (١١). وهكذا، فإذا كانت الحقوق تستلزم الواجبات، الا أن الواجبات لا تقوم بغير حقوق تقابلها.

أنواع الحقوق:

وهناك ثلاثة أنواع من الحقوق (١٢): الحقوق الطبيعية، ويقصد أديب بها حق حفظ الذات وحق حفظ النوع، والحقوق السياسية، ثم الحقوق المدنية، ويعرفها أديب على النحو التالي: «ما يختص بالعائلة من هذه

(٩) «الدرر»، ص ٣٧٥.

(١٠) «الدرر»، ص ٤٣٩.

(١١) «الدرر»، ص ٣٧٥.

(١٢) «الدرر»، ص ٢٧٦ - ٢٧٩.

الحقوق والواجبات من وجه المعاملة الشخصية والحدود الملكية، وما يمس الأمة من حيث اقامة الامور وصيانة الاستقلال ووجود المساواة، وما يتعلق منها بالانسانية من حيث تقريب الصلات، وتأمين الوفود وتيسير التجارات وتمكين السلم وحفظ المصالح العمومية، كل ذلك يعرف بالواجبات والحقوق السياسية. وما كان من هذه الحقوق والواجبات متعلقا بالمعاملة بين الافراد من وجه كف الظلم ومنع الاعتداء وحفظ الحق وصيانة الضعيف من القوى، ووقاية الفقير من الغنى، ورد المال المسلوب ومعاقبة الظالم وارضاء المظلوم، واجراء سائر انواع المعاملة على محور الإستقامة والعدل، كل ذلك يسمى بالحقوق والواجبات المدنية» (١٣).

ويؤدي التأكيد على ترابط الحق والواجب الى نتيجتين ذاتي أهمية: الاولى هي الوعي بحقوق الوطن، «مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية» (١٤)، والثانية التنبيه الى مفهوم «المصلحة العامة» (١٥) وما يرتبط بها من تفضل الايثار على الاثرة، بل ان هذه المصلحة العامة حد من حدود الحرية الشخصية اذا خالفها أصبحت ضرا على الأوطان ووبالا على الأخوان (١٦). واذا كان كثير من المواضع التي يتحدث فيها أديب اسحق عن الحقوق والواجبات يظهر فيها أنها منقولة أو معربة بتصرف عن الفرنسية، الا أن هناك مواضع أخرى أحسنا منها أنها تعبر عن تأمل شخصي لكاتبنا النابغة، حينما لا يشير الى هذا صراحة (١٧).

(١٣) «الدر»، ص ٢٧٧.

(١٤) «الدر»، ص ٤٥٤.

(١٥) انظر حول هذا المفهوم، «الدر»، ص ٤٤٨، وكذلك ص ١٠٢، ٢٣٧، ٢٤٤،

٤٤١، ٤٦٠، ٤٦٢، ٤٧٥.

(١٦) «الدر»، ص ٤٤٧ — ٤٤٨.

(١٧) «الدر»، ص ٢٧٤.

ومن أمثلة ذلك نص له أهميته ويعبر عن فكرة دقيقة يرتفع فيها أديب الى مستوى يقترب من الفلسفة: «وصلت الأحكام الطبيعية بين الانسان والاشياء، فكان المرء حراً في استعمال ما يحتاج اليه في واجبات الحفظ، فهو في حالة الطبيعة مالك للعالم بأسره. الا أن هذا الحق غير مخصوص بواحد من النوع وانما الناس فيه سواء، لكل منهم ما للآخر بلا فرق ولا استثناء. فالعالم من حيث أنه للكل، لا يكون لواحد منهم بالذات، وانما يتمتعون به على حد سوى. ولكن لما كان موضوع هذا التمتع الحفظ، كان من حق الانسان استعمال كل شيء فيه، ولم يكن من حقه الافراط في شيء.» (١٨).

العدالة الاجتماعية:

ونأتى بعد الحقوق الى العدالة. وهي تبدو في كثير من نصوص أديب مسألة قوانين: «عمران البلاد ينشأ عن حسن قانونها، والعدل في انفاذه، وهذا وذاك متعلقان بالحكومة، فهي التي اذا ارادت عمران بلادها، جعلت لها قانوناً يلائمها، وأقامت على انفاذه قوماً لا تأخذهم في الحق لومة لائم.» (١٩).

ونسأل على الفور السؤال الملح: هل توجد في كتابات أديب اسحق ما يدل على ادراكه لمفهوم العدالة الاجتماعية؟

ولنلاحظ أولاً أن أديب اسحق قد تميز بقدر معين من الاحساس بالفوارق الاجتماعية، في اطار اجتماعي وسياسي كان يخلط، قصداً عند البعض من الأذكى الأقوياء، وسذاجة عند الأكثرين، بين «كل» الناس

(١٨) «الدرر»، ص ٢٧٩.

(١٩) «الدرر»، ص ٩٣ - ٩٤.

من حيث هم جميعا «مؤمنون»، وكأنهم بهذا قد توحيدوا وساد العدل وسادت المساواة بمحض هذه الكلمة. أما أديب فانه كان يعنى جيدا نسبية «الحق»: «رأيت لأهل هذا النطق على اختلاف حكايات الأصوات، كلمات يتفقون منها على مادة التركيب، مختلفين فيما يشربونها من المعاني بحسب اختلاف الاوقات، وتباين المشارب، وتغاير الآراء. حتى يمتنع ادراك حقيقتها على الباحث فى أقوالهم الا من تجردوا عن التقليد وترفعوا عن الاقتداء، بما ارتفعوا الى ذروة العقل الكلى، والفتح المطلق.. فالحق كلمة لا خلاف فى الحاء ولا فى القاف المضعف منها بالضاد. كما أنه لا خلاف فيما بين الناطقين بما تتركب منه فى سائر اللغات.

انه ربما وقع الاتفاق فى الصورة التى تحصل منها فى الازهان بين أهل الخطة الواحدة من كل جماعة من الناس ولكنه ممتنع بين ذوى خطتين متغايرتين. أو ما ترى الحق العمومي يدعيه كل أحد من الناس على تباعد مقاصدهم، فهو عند الامير قائم لمقدس نبالته، وعند الغنى بمحرم ثروته، وعند الرئيس بمظهر الهامة، وعند الحكيم بمقاد حكمته، وعند القوى بحفظ مزيتته، وعند الضعيف الفقير التابع المعدم، الخادم المأمور، الفاعل المجتهود، بانصراف الميزة اليه ان كان ملتهب الدماغ، وبقاء جلده عليه ان كان خامل الذهن، وحصول ما ينبغى عليه له من وجه العدل ان كان من المعتدلين» (٢٠)

وتحدث أديب اسحق كذلك عن عدم المساواة الاجتماعية والسياسية التى تصبح نظاما وقانونا فى الحكم الاستبدادى: فقد أبطل التقدم «مراسيم الاستبداد الرافعة لبعض الناس الى مقام الالهية، والهابطة بسائرهم الى منزلة العجماوات. فلا يؤخذ اليوم ألوف من الناس لمخالفتهم

رأي واحد ممن يساكنون، ولا يسجن الافراد و يقتلون صبرا بلا محاكمة ولا قانون الا عند الذين لا تزال شمس الحقائق محجوبة عنهم بغيوم الاوهام» (٢١).

ولا ينبغي أن تقف مهمة الحكومة عند منع حد الشرور وعقاب الاشرار، بل ان عليها كذلك واجبات اجتماعية. فيقول أديب في نص كانت كلماته جديدة ولا شك، رغم مثيلات لها عند رفاة الطهطاوى، في بلاد قيل لها ان الحاكم يحكم بأمر الله فهو ظله على الأرض، وله كل الحقوق ولا واجب عليه الا العدل القانوني الباهت، وحيث شاء ومتى أراد، ولا أكثر من ذلك، أما «الرعية» فتقص أوبارها ضرائب تذهب الى «بيت المال» المزعوم، أي الى جيب مولانا وسيدنا الحاكم قضاء وقدرًا. في بلاد كهذه، وبلغة أصبحت تلك التصورات معها حقائق باهرة لا يجراً المرء على النظر فيها، يقول أديب باطلاق وبغير اشارة الى سلف أو خلف: «الحكومة هي الهيئة المختارة لنصر الضعيف، وانصاف المظلوم، وحماية العاجز، وحفظ الحقوق، والدعوة الى الواجبات. وهي مأمورة من قبل وجودها الطبيعي بصيانة الوطن واعلاء شأنه، وتسديد أمور الامة وتنظيم أحوالها بتوفير أسباب الراحة وتمهيد طرق السعادة، وغير ذلك مما لا يتم ولا يحصل الا بانتشار أنوار العلم، واضمحلال ظلمات الجهل. فاذا وجد من لا ينهض بما وجب عليه، ومن يهمل الشأن الذي لا تكون المدنية ولا تحصل الراحة الا به، فمن حق الحكومة أن تدعوه اليه، ومن حقها أن تجده عليه». وربما كان في العبارات الاخيرة ما يتضمن فكرة تدخل في نطاق ما سيمى «بالشرعية التورية» (٢٢). ثم يضيف أديب، مشيراً هذه المرة نصاً الى «حكيم»، أي فيلسوف، فرنسوى: «ليست واجبات الحكومة بمقصورة على حصر الشرفى

(٢٢) «الدرر»، ص ٢٤٧

(٢١) «الدرر»، ص ٤٧.

مكانه، وعقاب مرتكب الشر. بل يجب على الحكومة أن تسعى في سبيل الخير، فتنشئ المنافع الوطنية، وتعنى بكل ما يوجب نماء قوة الانسان، ويضمن له السعادة وعلو الشأن، وكل ما يؤول الى اعلاء كلمة الانسان» (٢٣). وسيلاحظ القارئ المنتبه أن «الليبرالي» المتسق لن يجد هذا الموقف مما يستطيع أن يوافق عليه.

وهذان النصان يأتیان من بحث مطول أشرنا اليه من قبل حول «التعليم الالزامي»، وفيه يطالب أديب اسحق بالزام الحكومة بتعليم كل الأطفال، بنين وبنات، من سن السادسة حتى سن الثالثة عشرة (٢٤)، وبالزام الآباء بارسال أبنائهم وبناتهم الى المدارس في تلك السن، وإذا لم يقم الآباء من أنفسهم بذلك فعلى الحكومة اجبارهم عليه: «الزام الوالدين بتعليم ولدهم من حق الحكومة» (٢٥) والدافع وراء هذا هو أن العلم غذاء ضرورى للولد (٢٦)، وهو من مصادر السعادة والكمال (٢٧).

في الاستقلال الاجتماعي والاقتصادي:

ومن جهة أخرى، فإن أديب اسحق يقترب، بالسلب على الأقل، من فكرة العدالة الاجتماعية في هجومه التوى المستمر اللاذع على استغلال حكام مصر وموظفيهم، «أهل الاغتيال.. أهل الاستبداد» (٢٨)، للمصريين بعامة وللفلاح المصرى بخاصة. ولن تجد عند أي كاتب آخر قبل أديب اسحق ولا بعده بطويل، مع استثناء كبير هو عبد الله النديم، نصوصا مطولة مفصلة متكررة في فضح الاستغلال الاجتماعي كتلك التي تجدها عند عاشق الحرية وكرامة الانسان الذي كان أديب اسحق. فهو يتحدث عن

(٢٣) نفس المكان. (٢٤) «الدر»، ص ٢٤٥. (٢٥) «الدر»، ص ٢٤٧.
(٢٦) نفس المكان (٢٧) «الدر»، ص ٢٦١ - ٢٦٢. (٢٨) «الدر»، ص ٤٤٦.

الطامعين الشرهين من أهل الداخل (٢٩)، وعن الناهبين لخيرات مصر من الاجانب (٣٠)، وعن الحكام السارقين (٣١)، وعن الضرائب التي «تفرض من غير علة»، «فهل من حرية المال أن يؤخذ منكم تارة بالضرائب تفرض من غير علة، ومرة بالأمانات تؤكل بلا عوض، وحيناً بالرشى تهضم بدون أثر، وتجمع منكم درهما بعد درهم ليدفع دنائير مؤلفة للهرا القاص والسنور المغنى والموسيو الكاتب؟» (٣٢). «وهل من حماية المكان أن ينهب اللص.. ويهدمه العدو.. وبلغ الكلب فى مائه .. وهتك الفاسقون خدره؟» (٣٣) ان مطلب المصرى أن يكون «فى مقام الانسان، مستقلاً بوجوده، متمتعاً باستقلاله، فائزاً بحقوقه.. [وأن يكون] مساوياً لجاره، غير معارض فى داره، يحصد مما يزرع للعيال، لا لأهل الاغتيال» (٣٤).

وما هو سبيل القضاء على الاستغلال؟ لاشك أن أديب اسحق دعا «قادة حركة المجتمع» الى أن يهتموا بمصلحة المجموع قبل الاهتمام بمصالحهم: «بقى على الوجهاء والنهلاء والرؤساء والعلماء وسائر ذوي الكلمة النافذة، أن يحسنوا البيرة ويطهروا السرائر، وينبذوا الاغراض الذاتية نبذ النواة، ويطرحوا الأهواء النفسانية طرح القذاة، ويسيروا بالناس فى طرق السلامة، الى غايات الهناء والكرامة. فهم فى الركب الاجتماعى بمقام الادلاء، واذا لم يهتد الدليل سواء السبيل، فغاية الركب الضلال» (٣٥). ومع ذلك فيبدو أنه سرعان ما أدرك عدم جدوى «النصح» و«الارشاد» و«الدعوة» و«التحذير» و«الترغيب»، وأن ليس من سبيل

(٢٩) «الدرر»، ص ١١٢.

(٣٠) «الدرر»، ص ١٢١.

(٣١) «الدرر»، ص ١٦٢.

(٣٢) «الدرر»، ص ١٦٨.

(٣٢) «الدرر»، ص ١٦٧.

(٣٥) «الدرر»، ص ٤٤٩.

(٣٤) «الدرر»، ص ٣٧٠.

الا القوة، أي فى كلمة واحدة كانت تجهلها الافواه وستظل ترتجف منها
قلوب الضعفاء: الثورة.

الوعى الطبقي عند أديب اسحق:

وقبل الحديث عن هذه المسألة الهامة، فلننظر عن قرب الى المدى
الذي وصل اليه الوعى الطبقي عند أديب اسحق. وما ينبغى أن نلاحظه
بإدنى ذى بدء هو أن كاتبنا لم يكن، على خلاف عبد الله النديم مثلاً، ذا
نشأة فقيرة، فلم تكن عائلته بغيريسر، على الأقل فى سنواته الاولى، ولولا
ذلك لما استطاعت ارساله الى مدارس الجزويت (اليسوعيين) حيث تعلم
فى دمشق. ومع ذلك، فمن المؤكد أنه عرف بالقراءة وبالتجربة غير المباشرة
معنى شظف العيش وبؤس صغار الناس، ورأى بعد ذلك كله رأي العين
كيف يعيش الفلاح المصرى حياة قريبة من حياة الكفاف. ولهذا فاذا
كان أديب اسحق قد الزم نفسه بالزام اخلاقى نحو الدفاع عن بؤساء مصر
وضعفاؤها، فانه لم يفعل ذلك الا على مستوى الدفاع عن ضروريات، للكرامة
البشرية عامة فى اطارأمة بعينها، وهى الامة المصرية، التى أحبها لا شك،
وأخلص لها لا جدال، ولكنه حب واخلاص غير حب النديم أو محمد عبده
واخلاصهما للأرض التى نشأوا على شمس رائحتها. ولهذا كان الطابع
«النظري» فى هجوم أديب على الاستغلال طابعاً واضحاً، وليس لك الا
أن تقارنه بنصوص متعددة للنديم أو بنص شهير لمحمد عبده حول حكم محمد
على فى مصر.

والواقع أن أديب اسحق قد وقف فى صف المقهورين أينما كانوا
على ظهر الأرض، سواء فى فرنسا أو فى الروسية أو فى مصر، وقد فعل ذلك

ليس على أساس من اعتبار اقتصادى أيا ما كان، بل على أساس الالتزام الخلقى القاضى بالتسوية بين كل البشر. فهو يتحدث مثلا عن «رجال أشرب فى قلوبهم حب الانسانية، فكل الناس عندهم سواسية لا يفرق بين شرقى وغربى، ولا يؤثرون قريبا على غريب، بل اذا ولوا أمر قوم من أي جنس ومشرب كان، حسبوا أنفسهم من ذلك الجنس، ومشربهم ذلك المشرب، وعملوا بصدق نية وحسن طية، على جلب المنافع، أو درء المضار» (٣٦). وفى هذا ما فيه من نزعة «عالمية» ميزت الفكر الفرنسى الحديث بعامة، ونداء الى الأجانب العاملين فى «الشرق»، لن يسمعه بطبيعة الحال.

وهكذا فان أديب اسحق لن يهاجم الاغنياء من حيث هم كذلك، بل سيهاجمهم حين يعتقدون على حقوق الغير ويفترون. بل هو يقبل واقعة الغنى والفقر، ويذكر قول أحد السياسيين الألمان: «من الواجب الضرورى اجتذاب كل ما يحمل الصغير المعوز على الاعتقاد بوجود حد فاصل بين الغنى والفقر، ولا يكون ذلك الا اذا جلس المعوز منذ الحداثة على مقعد المدرسة بمثل الحق وفى نفس الدرجة التى لابن الغنى» (٣٧).

ويوصى أديب اسحق الاغنياء وصية حسنة، وهو بصدد الحديث عن «مجانية التعليم»: ذلك ان الأفضل لهم أن يساهموا من أجل جعل التعليم مجانيا وللجميع، ليس فقط «لأن الذى تستفيد به عامة الناس من المجانية يعود على سائر الأمة بالنفع العظيم، بما ينشأ عنه من حصول المصلحة الكلية وزوال المفساد، واستقرار الراحة والأمن، ونماء الثروة العمومية»، بل وكذلك لأن انتشار المعارف وضمحلل الجهل مما يقلص من مصادر

(٣٧) «الدر»، ص ٢٥٩.

(٣٦) «الدر»، ص ١١٣.

الأخطار التي تهدد الأغنياء، فالمعارف «تلين القلوب وتطهر النفوس وتقدمث الأخلاق وتوسع الرزق، فيقل معها الطامعون في أموال الأغنياء، ويندر المعتدون على أبناء العرض، فتصان بذلك الحقوق وتحفظ الملكيات، وتطمئن بنفوس المتمولين». (٣٨)

وانتشار الجهل يؤدي الى الضد تماما: نفوس دنيئة وأخلاق جافية وأرزاق ناضبة الموارد، «فتكثربه الاطماع، وتحمل الفاقة على الكبائر، فلا يأمن المالك على الملك اغتصابا، ولا المتمول على المال استلابا وانتهابا». (٣٩).

فيظهر من هذا البرهان الذي يربط في وضوح بين ما هو اجتماعي واخلاقي وما هو اقتصادي، والذي أدركت فائدته الطوائف الذكية من البورجوازية، أن أديب اسحق، ان لم يكن يقف في صفها، فهو ليس عليها. ومع ذلك فان هناك سطورا تشم من بينها رائحة البارود، سطورا ترى فيها أديب اسحق قادرا على اللعب بقناعين. فانظر مثلا في أول النص التالي، حيث ينصح أرباب الثروة بشأن انتخابات المحاكم في بيروت منوها بفائدة ستحل عليهم، ثم تدبر كيف ينقلب ابتداء من «ولكني»: «فما ضر لو بذلتم يا أولى الثروة ويا أهل المكنات ويا سائر الناس بضعة آلاف غرش في العام راتبا للعضو الذي تنتخبون ممن أسعده الادب ولم يسعده المال، تقيه آفة الرشوة وتصونه عن ذلك المداراة، وتكون بيده سيف كفاف ينتصر به للحق، ويضرب في وجوه نصراء الباطل، وتحفظ للتمك ماءها، ولرؤسكم حقوقهم، وللوطن بجملة بهاءه.. ولكني مسست بما أقول عضوا مؤوفا وكأني برؤوس تهتز من فوق حواجب تتقطب، من فوق الحناق تتحول، من فوق أيد

(٣٨) «الدرر»، ص ٢٦٧ — ٢٦٨

(٣٩) نفس المكان

تمدد، مفتوحة الأكف للرد، من فوق أرجل تسعى الى المنزل يطرق بابه
فيقول الخادم سيدى يقول لكم أنه ليس هنا... (٤٠)

واذا كنا قد أشرنا الى غياب الاعتبار الاقتصادية من حيث هي
كذلك فى تفكير أديب، الا أن هذا لا ينبغى أن يقال باطلاق، فان هناك
مثلا سطورا كهذه تلمح فيها شيئين هامين: فكرة أن العمل هو مصدر
الكسب الحقيقي لا غيره، وكلمة «التمول» التي يأتى على اثرها سيل من
القذائف المهاجمة، والكلمة هنا هي بعينها ما سيسى بعد ذلك
«بالرأسمالى» (٤١). يقول أديب اسحق فى نص شديد السخرية بمدعى
كونهم «حماة الانسانية وأولياء الحرية»، فى المقال المعنون «الاستبداد فى
الحرية»، يقول: «ان الجندى القادر على خدمة الطبيعة مستحق لخيراتنا،
جدير باصابة الرزق منها، لا التمول الكسل الجبان، المنغمس بالترف
والنعيم». (٤٢).

ولعل أهم ما كان يقض أفكار أديب أن يكون التمييز بين الناس
على غير الحق، وامكان الاعتداء على الحقوق. فيقول مثلا فى أوضاع فرنسا
الطبقية وبرلمانها قبل ثورة ١٧٨٩: «وكان ذلك المجلس [مجلس الولايات فى
فرنسا] ضعيف الكلمة، مغلوب الامر، الا فيما يلائم الرؤساء لكثرة عددهم،
وغلبة رأيهم فيه.

فكانت غالبية الآراء فى جانب أعوان الدولة من النبلاء والرؤساء.
فدار بين الناس قول يتناقلونه همسا: لا نرضى بالمجلس الا أن تحصل فيه
المساواة بالعددين وكلاء الأمة... [ثم] وقع خلاف [بين الفئات الثلاث]
على الحدود والحقوق، اذا رام وكلاء الامة المساواة، وأبى النبلاء الا حفظ

(٤٠) «الدرر»، ص ٣٥٧. (٤١) انظر كذلك، ص ٢٦٧. (٤٢) «الدرر»، ص ١٣٤.

ما كان لهم من الامتياز، ثم انفصل هؤلاء عن الجمع... الخ» (٤٣) وسيظل أديب اسحق دائم التشكك في الطبقة الحاكمة أيا ما كانت (٤٤)، فهي من حيث هي تميل الى الظلم اذا استطاعت وتستبد اذا لم تردع.

ونخرج من كل ما سبق بأن أديب اسحق يلمح هنا وهناك، للحظات، محدودة، واقع الاختلاف بين الطبقات، وخاصة بين الغنى والفقير وبين «المتمول» والعامل بيديه، ولكننا لا نستطيع أن نقول أنه أدرك وعيا طبقيًا، ولو الى حد ما، يجعله يميل الى طبقة دون أخرى.

وليس هذا بعجيب، لعدد من الاسباب، أهمها أن أديب اسحق كان المعجب المدله بثورة الفرنسيين، ومن غير المشكوك فيه أنه كان واحدا من أكبر ناشري أفكارها بين جمهور القراء بالعربية في القرن الميلادي الماضي، بل لعله كان أكبرهم جميعا. وما ثورة الفرنسيين؟ لا يدرك الأكثرون عندنا أنها ثورة البرجوازية المنتصرة، أو قل ثورة الطبقة الوسطى ارضاء لمن تدغدغه كلمة «البرجوازية» وتقلقل سواكن فكره، ولكن الطبقة البرجوازية تلك هي وارثة الغنى وصاحبة الثروة وحاملة لواء النبالة الجديدة، ولهذا فهي تقول بالحرية، نعم، وبالاخاء، نعم، وبالمساواة، نعم، فليس في هذا كله خطر، ولكنها لا يمكن أن ترضى بتحريض الفقير على الغنى، وتسعى الطوائف الذكية منها الى تشجيع عظام أثريائها على «البذل»، لأنها تسمح بالحرية وتسمح بالاخاء والمساواة، ولكنها لا يمكن أن تسمح بزوال ثروتها. ولا ريب في أن أديب اسحق لم يدربخلده طريقة البرهنة البرجوازية هذه بحذاقها، ولكنه، وهو الذي وضع لبانها، تلميذا

(٤٣) «الدرر»، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٤٤) «الدرر»، ص ١٣٢ - ١٣٤.

نابغا، سار على هديها، مع هذا الاختلاف: ان مصر لم تكن كفرنسا
البورجوازية المنتصرة. هذا كان بمقدوره أن يهاجم الحكام المستبدين والطفلة
المسنغلين بحرية أكثر، وكان بمقدوره على الاخص أن يرفع راية الدعوة الى
الثورة، وهو ما فعل على أقوى الوجوه.

في الثورة:

وسيتساءل من صدقوا ما كتب في قصائد التجديد في جمال الدين
الافغاني: هل كان أديب اسحق داعية الى الثورة أكثر مما كان الافغاني؟
والاجابة أن نعم! وسرى أن دعوة الافغاني انما تختزل في النهاية الى دعوة
الرجوع الى ماض سبق والى نراث لم يعد معمولاً به، وليس هذا ثورة، ولا
حتى اصلاحاً ان أخذنا الكلمات بمعانيها الحرفية، بل هو رجوع أو عودة الى
ماض ذهبي أصبح مثلاً نموذجياً. وليس هذا حال اديب اسحق: فلم يعن
أديب أية عناية كانت بالماضي. اللهم الا على شكل المعرفة التاريخية، لأن
كل أنظاره كانت مشدودة الى المستقبل من أجل خلق نظام في الشرق
يكون جديداً تماماً، وحيث تسود الحرية عملاً وفكراً، وتطبق المساواة
الحقة، وحيث لا استبداد من أي نوع، وخاصة الاستبداد الايديولوجي، تحت
أية صورة من صوره.

ولقد ألمحنا الى أن نموذج الثورة الفرنسية يقف قوياً في خلفية الدعوة
الاسحاقية الى الثورة، ولكن ربما كان هناك كذلك عاملاً شخصياً، هو طبعه
هو نفسه: فلم يكن فقط «قوى التصور، حاد الذهن، حاضر الفكر، سريع
الخاطر»، ولكنه كان كذلك «سريع النأثر والانفعال»، «ملتهباً غيرة على

أبناء جنسه، عزيز النفس أبيها» (٤٥)، بل «وحداد الطبع»، ولكن «غير حقوق أو جحود» (٤٦)، كما كان صحيح الآداب «من غير تصنع ولا رياء» (٤٧). وهناك أيضا أنه كان أقل ما يكون ارتباطا بأي ماض كان وبشتى أنواع التقاليد في الدولة العثمانية وولاياتها: فهو مسيحي سوري، تعلم تعليما فرنسيا في دمشق، وكل هذا من عوامل التحرر من التقاليد التي كان لابد أن يراعيها كل الآخرين، حتى أنه سيحارب أهل الكهنوت من القسس، ولن ينسوا له هذا، وسينبه إلى أن الغرب ليس كله رجالا فضلاء بل فيه من يخفون السكين وراء الابتسامة. كذلك أدت هذه الظروف المحيطة بنشأته، مع مواهبه الطبيعية، إلى اكتسابه لعقل متفتح يكاد يقترب به من حدود التشكك في كل الانظمة المبجلة المقررة. وإذا كان رفاعة والنديم والافغاني سيضعون أنفسهم موضع الدفاع عن بعض الامور فان أديب اسحق لا يرتبط بشيء ليدافع عنه، انما هو يهاجم دوما كل القوى القائمة، من أجل ما يستحق الدفاع عنه بحق: ألا وهو مستقبل الحرية والمساواة والعدالة. لهذا كله اندفع إلى الدعوة إلى التغيير الكلي، ولهذا اسم آخر، هو: الثورة.

يقول تحت عنوان «الثورة» (٤٨) وكأنه يصف رؤى مرت، أمام بصيرته «تصورتهم فرقا واوزاعا باسمال تشف عن الجلود، يتدافعون في المسالك صائحين، يتلقون سيوف الجند بما قطعوا من الاشجار، ويقابلون كرات البنادق، بما اقتلعوه من الاحجار، زاحفين مكشوفة رؤوسهم للسائفين، مفتوحة صدورهم للرماة يبتسمون للموت، سامة من الحياة، فلا

(٤٥) «الدر»، ص ١١ — ١٢. (٤٧) «الدر»، ص ٢٦.

(٤٦) «الدر»، ص ٢٥. (٤٨) «الدر»، ص ١٧٢ — ١٧٣.

ينشنون عن القصد حتى يقف آخرهم على رأس اخيه، من ربوة اشلاء ذويه، فيرفع بيد اللواء صائحا: ليفن الظلم! او ينزع من صدره النصل مناديا: لتحي الحرية! فقلت ما لهؤلاء الناس يهرقون الدماء، ويقتلون الرؤساء، ويفسدون فى الارض، قالوا لحجب الدماء، ودفع الغلبة، وجلب الصلاح، قلت وكيف تسمون ما يفعلون، قالوا الثورة هي الدواء، بالتى كان هي الدواء».

لهذا كان عهد أديب كما رأينا: «آليت ألا أمسك القلم عن تهية الخواطر لثورة الانفس حتى أرى فى منبتي ما رأيت فى غيره من محاسن آثارها [أي آثار الثورة]، وألا أعدل عن مقاومة الظالمين..» (٤٩). وانظر اليه وهو يهدد الخديو، أو ينذره على الاقل، بثورة المصريين القادمة: «ما حاجتك بالطبول والضاربين، والبوقات، والنافخين، والازجال والمادحين، والعربية والمستتركة تراها فى جريدة التملق، والقبطية المستعربة تقرأها لصاحب التشدق. ألسن القائل: لا أخاف المصريين، انهم قطع من الغنم أهش عليهم بعصا الراعى سوقا الى حيث أشاء؟ أو لست الزاعم أنهم لا يفهمون خطابا، ولا يحسنون جوابا، ولا يعقلون، فان عقلوا، فلا يقولون، وان قالوا، فلا يفعلون؟ أم رأيتم يعقلون فخفت منهم القول، ثم سمعتم قائلين فداخلك الوه؟ أجل ولسوف تراهم فاعلين.. فلا تحسبن امهالهم اهمالا. انهم ينظرونك الى غد، وان غدا لتأظره قريب» (٥٠).

ورغم كل الاحتياطات، وهي قليلة فى نهاية الامر، التى أخذ بها أديب لمداواة المستبدين وللف على الرقيب فى «ادارة المطبوعات»، فان من

(٤٩) «الدر»، ص ١٧٤.

(٥٠) «الدر»، ص ١٧٨.

الواضح لكل ذى عينين أن كاتبنا كان يؤيد العنف الثورى وسيلة للقضاء على المستبدين المستغلين، حتى وهو يقول، مقدما ومؤخرا، ليبلغ القارئ رسالته على كل حال: «أما العنف... فهو وان اقتضاه العدل ومالت اليه النفس الابية، الا ان العقل والاختبار على ضده...» (٥١) والواضح أن أديب اسحق قد تبين له منذ وقت مبكر أن القوة وحدها هى القادرة على حماية الحق: «ان الحق قد مات معظم أوليائه، وان الحق تابع القوة ولا يعكس، وان الدنيا مع القوى و يعكس» (٥٢).

أديب والنزعة العدمية: قضية العنف:

ويمكن أن يتضح موقف أديب اسحق بشأن العنف والثورة على ضوء حديثه عن النزعة «العدمية»، وربما كان أول من أدخل هذا الاسم فى اللغة العربية دلالة على المذهب الاوربى المقابل. ولنقل على الفور ان حديثه عنها حديث المتعاطف، رغم كل التحفظات التى يفرضها مقام الكاتب فى بلاد الطغيان بانواعه. وقد رأى أديب منذ تعليمه المبكر أن القوانين الوضعية، بل والتربية ذاتها، أدوات للقهر، فيقول مثلا: «ثم ان تعليم الانسان يتمم استعباده وقتل الحرية فيه، فان سادته لا يسعون فى توسيع نباهته، ولكنهم يشربونه فهما جديدا، حتى صار التهذيب عبارة عن افساد الذهن وتضليل القوة الحاكمة فالاستاذ لا يعرض تعليمه ليؤخذ اختيارا، ولكنه يوجبه ليحمل اضطرارا. وبذلك تأيدت الاغلاط، واستحكمت الاوهام، واستمرت الجهالة على مرور الاعوام. ثم تعزز التعليم بالقانون، ثم تأيد بالعادة...» (٥٣).

(٥١) «الدرر»، ص ٣٥١.

(٥٢) «الدرر»، ص ١٢٩.

(٥٣) «الدرر»، ص ٤٥، وانظر ص ١٠٩.

والعدمية فى كتابات أديب اسحق ترتبط دوما بالحركة المعروفة .
بذلك الاسم فى الروسية فى وقته (كما يرتبط «السوسياليست» عنده بألمانيا
و «الكومون» بفرنسا)، وتكررت الإشارة إليها عنده عدة مرات. ففى مقال
فى جريدة «مصر» أشرنا إليه من قبل بعنوان «حركة الافكار»، يتحدث
عن الثورة الفرنسية وعن نتائجها السعيدة على شعب فرنسا، ويضيف: «ثم
سرت، تلك الشعلة من الجانب الغربى [من أوربا، ويقصد فرنسا] الى
الشمالى [يقصد الروسية] وهى فيه كامنة تحت رماد الاستعداد. وأنا

نرى خلل الرماد وميض نار ويوشك أن يكون له ضرام

«فان النهلست فى الروسية والسوسياليست فى ألمانيا طائفتان قد
استفحل أمرهما، وعظم شأنهما. وحسبك أن فتاة من النهلست، يقال لها
«ساسولنش» قد تجاسرت وهى فى أرض السلطة، تحت سماء السطوة، أن
ترمى والى الشرطة بالرصاص عمدا، وانه قام لها بين قومها نصراء ومحامون،
وشفعاء ومدافعون، وأن فتى من الطائفة الثانية يسمى «لهمان» قد تجرأ وهو
فى أرض القوة، تحت سماء العظمة، أن يرمى الملك الفاتح الكبير بالرصاص
ثلاثا، وأن هاته الطائفة قد أصابت من الفوز والسطوة، والتقدم والقوة، ما
أوقع فى قلب الدولة هيبته، وحملها على الامر باستئصال شأفتها، وتعطيل
جرائدها، واعنات الداعين إليها والقائمين بأمرها. ولا لوم عليها فى ذلك، فان
تلك الشعلة قد سرت نارها، وارتفع منارها، وصار لها من الخاصة نصراء،
وفى الدولة ظهراء. غير أنها لن تستطيع اخماد تلك النار، وان منعتها من السير
حينما ما، فان الاسباب اذا أعدتها الحركة اللانهائية، وتسنت لها المسببات
القابلة، حصل الوجود وجوبا» (٥٤).

(٥٤) «الدرر»، ص ١٠٤ — ١٠٥.

والحق أن هذا النص الخطير يستحق الانتباه اليه انتباها شديدا لدلالته على أسلوب أديب في التعبير عن أفكاره الجريئة في سياق يراعى الاحتياط الضروري من ظلم الحاكم الذي يستطيع قفل الجريدة وطرد محرريها ويراعى في نفس الوقت حرية الفكر والصدق في القول. فانظر اليه وهو يستخدم ألفاظا وكأنها تدلّين «النهلست»، مثل «استفحل» و«تجاسرت» و«استئصال شأفتها»، وأخرى كأنها تمجد قيصر روسيا مثل «الملك الفاتح الكبير» وتؤيده مثل «لا لوم عليها»، ومع ذلك فإن كل لفظ من هذه الالفاظ سلاح ذو حدين: فالملك كبير حقا ولكن ها هو يجد من يتجراً على سطوته، ولا لوم على السلطة في اجراءات استئصال شأفة العدميين، فهذا منطقي أن تفعله السلطة، ولكن لها أن تفعل ما تشاء ولن تفيد شيئا: «غير أنها لن تستطيع اخماد تلك النار»، لأن لها أسبابا في انتشارها وسيادتها أشد حتمية من رصاص شرطة القيصر، وهكذا مع نفس التعبيرات الأخرى في هذه السطور النادرة المثال في وقت كتابتها (حوالي ١٨٧٨ - ١٨٧٩).

وفي مقال آخر عنوانه صراحة «في العدمية» يدافع أديب عن النهلست دفاعا مباشرا وبغير مواربة وتأمل في حججه وفي حجج المعارض لأنها جميعا ستستخلم من بعد وقته وبصدد مذاهب غير «العدمية». يقول في فصل لم ينشر أخوه في «الدرر» الا صفحة واحدة منه (٥٥): «زعم البعض ان العدمية قد استجمعوا للموبقات، وانفردوا بالمنكرات، فمن مذهبهم، المثبت لفساد مشرهم، انهم لا يؤمنون بالله..»

«نعوذ بالله من هذا الكفر المبين. ولكننا لا نحسب العدمية شيعة

دينية فان كان اولياؤها على الجحود فلا يكون ذلك من لوازم مشرهم وانما هو فيهم كالنفور من خدمة الدين في احزاب الجمهورية... ومن ذلك مذهب انهم يقولون بالاشتراك في العرض والاموال، وهى بدعة جديدة لم يسبقهم اليها احد من الناس... عفا ان العدمية لا يحسبون العرض مشاعا، بل العرض لا يحتمل الشيوع فهو النفس، أو النسب، أو الشأن، ولا نعلم له من معنى يصح فيه الاشتراك. فان كان الزاعم يكتفى به النساء على وجه جديد من المجاز فالقول منقوص عليه من وجهين الاول ان العدمية لا يجيزون الاشتراك في الزوجات، والثانى ان هذه البدعة غير جديدة بين الناس. فالمرمون في اميركا يشتركون في نسائهم، والكومون في فرنسا يوجبون تقاسم الاموال».

«أما العدمية فهى الطرف المقابل للاستبداد فى الهيئة السياسية. قاله فكتور هييجو ولعله اعرف بالحقيقة ممن ذهبوا ذلك المذهب . ومشرها مقاومة الشر بمثله. فالعنف بالشدة، والعسف بالغيلة، والشنق بالطعن، والنفى الى سيبيريا بالحبس بين جدران القصور. ومقصدها اعنات المستبد، وتنبيه الخواطر، وتحصيل الحقوق، ورفع لواء الحرية، وكسر شوكة الاستعباد. ونعم القصد لولا ان وسيلته آخذة بشىء مما يبعث عليه».

خاتمة

كان أديب اسحق ظاهرة نادرة، لكى لا نقول فريدة، فى سماء «الشرق» المتحدث بالعربية: جرأة بالغة واخلاصا فائقا ووضوحا باهرا، وتمكننا من الافكار لا يفوقه الا مقدرة اللغوية التي تجعله زعيما كبيرا من زعماء تحرير النثر العربي من قيود الجمود والخمول وهو بعد هذا، وهذا كثير، أول الكتاب العلمانيين حقا، فكرا وتعبيرا، فى تاريخ العربية الحديث، وسيكون الثانى العظيم هو قاسم أمين. فى حقه أن نؤكد على الاختص على وضوح رؤيته، وعلى اخلاصه لمبادئه. صحيح أن تعليمه الفرنسى له عليه أفضال كثيرة، ومن حوائب شتى، ولكن أديب اسحق كان أبعد عن أن يكون الناقل وحسب. فقد تمثل أجود تمثيل أفكار الثورة الفرنسية، وجعلها مبادئه هو حين توجه بها ينظر بمنظارها الى واقع «الشرق» وخاصة الى واقع المجتمع فى مصر، وسهل عليه هذا كونه مسيحيا تربى فى دمشق، وكونه سوريا فى مصر لا تثقله أثقال المصريين فى مصر.

ومن الطريف الجدير بالملاحظة هنا، بصدد هذا كله، أن أديب اسحق هو الاول فى تاريخ الفكر الحديث فى بلادنا لا يشعر بالتراث يقيدته أى تقييد، فالذى فعله، وربما لم يكن ذلك قصدا واعيا، هو أنه وضع كل مشكلات التراث وقيوده، وضعها جميعا «جانبا»، واستراح، استراح من جهد التوفيق واستراح من جهد الدفاع عن الماضى بحق وبغير حق، وهو ما وجدناه عند رفاعه الطهطاوى وعند خير الدين التونسي، وسنجده عند الافغانى وعند النديم وعند الشيخ محمد عبده، والذى سنجدده أيضا عند قاسم أمين نفسه. ولهذا ظهرت عنده أفكار ومواقف ما كان لهؤلاء الذين نشأوا فى

الاطار التقليدي أن يعبروا عنها كتابة حتى ولو كانوا يدركونها أو كانوا يعتقدون فيها. وسيكون من الطريف المفيد أن يقارن المرء بين «الجسارة» عند أديب وعند النديم مثلاً، وهو جسور عظيم هو الآخر ولكنه كان في وضع مختلف.

ومن أهم ما جاء به أديب نتيجة لهذا هو أنه من أكبر من ساروا على تقديم صورة للانسان الفرد من حيث هو «شخص»، وأول من اقترح صراحة أن تقوم العلاقات الاجتماعية على أساس علماني، أي على أساس أن كل أعضاء المجتمع مواطنون أولاً. كذلك فإن أديب اسحق ساهم مساهمة كبيرة في تنمية النظرة الموضوعية سواء الى الوقائع أو الى التاريخ، بلا «أوهام».

أخيراً وليس آخراً فإن كاتبنا النابغة هو أول من أراد تأسيس الحرية والعدالة على أسس بشرية خالصة، وأول هذه الأسس تقديماً عنده هو الكرامة الانسانية واحترام العقل واتباعه. في كل هذا كان أديب رائداً، ورائداً في المقدمة، ولكنه كانه دوماً فارساً يختلف عن كل الفرسان، كان فارساً بمفرده دون عون، فتآلبوا عليه جميعاً، بعد موته المبكر، طعنا وتجريحاً أو نسياناً وإهمالاً، وكان الجميع في ذلك سواء من أهله في الدين وغير أهله، الى أهله في مصر، وهو مصري يشرف به الفكر المصري، وأهله في سوريا. ولعل الأوان قد آن لفض الغبار عن ذكرى عظيم، أولاً يكفي في ذلك أنه أخلص للانسان؟

ملاحق

نشبت هنا عددا من نصوص أديب اسحق ذات الأهمية الكبرى،
أما فكريا أو تاريخيا، وأدبيا كذلك الى جانب هذا وذاك. وهي تتناول
على التوالي:

- (١) تاريخ مصر،
- (٢) مجلس المبعوثان العثماني.
- (٣) مجلس النواب المصري،
- (٤) مفهوم الحرية كموضوع للغزل السياسي،
- (٥) الحزب الوطني في مصر،
- (٦) ونشبت أخيرا نصا كتبه أديب اسحق وسنه حوالى السابعة
عشرة عن «الحرية» وسنذكر كل نص بعنوانه الذي جاء في كتاب
«الدرر».

(١)
الأمة المصرية بازاء التاريخ
(«الدر»، ص ١٢٤ — ١٢٧)

لايستطيع الواقف على التاريخ الا أن يتعجب من سكون الشعب
المصرى فى خلال القرون والأجيال التي توالى منها على الأمم والممالك
أدوار عمارة شادت لها قصور المجد فى رياض التمدن، وأدوار دثار ذهبت
بتلك الآثار. وما بينهما يسير الانسان الهوينا الى الغاية المفروضة له متقلبا
بين البداوة والحضارة، والشدة والرخاء. فقد كانت هذه البلاد من خلال
تلك التقلبات، نظير صنم ممنون (يقصد التمثالين الشهيرين بهذا الاسم فى
الأقصر) واقفة صامته ساكنه، فى وسط الأمم السائرة الى النجاح فى سبيل
التقدم. فما عله هذا السكوت، وما سبب هذا السكون؟

فنبحث، فان البحث من حقوق كل انسان فاكرو، وهو شعار هذه
الجريدة الجديدة (يقصد «مصر»)، فاذا اتضحت أسباب الداء، سهل
الدواء..

قد كان بزوغ أنوار العلم فى بلاد مصر أولا.. واذا انتقلنا من الادلة
المادية والحسية، الى دائرة الأفكار المجردة الفلسفية، رأينا أن الطريق التي
سلكتها الأمة المصرية فى ذلك العصر ليست بأقصر ولا أسهل من غيرها.
فان الكهنة المصريين كانوا وقتئذ يعتقدون بوجود الله وخلود النفس...
وكانوا يقولون بالنفس الخالدة بدليل أن أفلاطون أخذ عنهم حكمته التي

تساقطها الناس عنه، وصارت على نوع ما انجيل التمدن الفلسفى فى النصرانية. ويضيق بنا المقام عن جمع سائر الأدلة الحسية والمعنوية على قدم التمدن المصرى، وعن ذكر جميع الفوائد التى أخذها اليونان عنهم، وألقوها الى العرب فألقاها هؤلاء الى اوروبا، على أننا فى غنى عن جميع ذلك بما تقرر فى التواريخ وثبت فى التقاليد، من أن منشأ التمدن انما هو مصر، وانها مصدر العمل بالصنائع والعلوم.. (وأن) العقل لم ينم أولا، ولم يسع ليولد الأفكار العظيمة، وبجمع المعارف المكتسبة ويحفظها، وينقله الى الخلف، ويفهم معنى الجمال، ويسير فى طريق الكمال، الا فى هذه البلاد.

ولكن فى هذه البلاد أيضا قد انطفأ فجأة نور ذلك العقل المولد الذى بلغ فيما سلف أعلى درجات الكمال.. هل جفت موارد ثروتها، أم نضب ماء نيلها، أو تغيرت عقول سكانها؟...

ولكن اذا علمنا أن الأمة المصرية قد فقدت حريتها منذ أعوام وأعصار، وأن حكامها كانوا سادتها وأنها كانت عرضة لغاياتهم وغرضها لأهوائهم وفقد قوتها الأدبية وبقائها ساكنه كل هذا الزمان الطويل..

فيا أيتها الحرية، يا مصدر كل أمر جليل فى الأرض، لقد علمنا أنه لا نجاح بدونك، ولا سعادة فى البعد عنك...

(٢)
مجلس المبعوثين
(«الدر» ص ١٤٩ - ١٥١)

ولا أقول المبعوثان وان كرهت مستعربة الترك أو مستركة العرب.
مجلس لم تنشئه ثورة الخواطر، ولم تؤيده ارادة الأمة، ولم يؤلفه الرأي العام
وانما كان منشأه القصد الذاتي، وعماده الارادة المفردة، ومصدره آراء
الزعماء، فما ظهر حتى اختفى، وما بنى حتى عفا.

تألف من قوم مختلفة اجناسهم، متنوعة لغاتهم، متباينة آراؤهم،
متغايرة أهواؤهم، فثل البرج القديم في بابل العثمانيين، وتلا فيه هاتف
وحى الاستبداد، لا نطق الا باللسان المستعار والحروف الملقق الالفاظ،
فامتثلوا وقالوا لا قيد في البيان ولا حجر على الافكار. فاستبشروا اذا عدل
نباؤهم عن طريق المهادجة، ولم يسجدوا الصنم الخضوع، اتاهم النذر
بالعذاب انهم كانوا غير مخلصين، ثم اهبطوا من العاصمة مبعدين. ولا يجحد
ذكاء النبهاء من أهل تلك الندوة خصوصا ابناء اللغة العربية، ولا تمحي من
الاذهان مقالات المبعوثين من حلب وسوريا والحجاز، وانما يلام اولئك
الاذكياء على ان رضوا غير صادرة عن الرأي العام، غير مؤيده بمن يغضب
لردها على صورة تنفر منها النفوس. اذ لو كانت المبعوثية العثمانية صادرة
عن آراء الأمة، لما نقضتها الدولة جزافا مخافة أن يغضب الناس لنوابهم فتقع
الفتنة في البلاد تزيد احوالها فسادا، واعمالها كسادا، ولكنها صدرت عن
رأي واحد او غير واحد من رجال الدولة. أو كما يقول احدهم: عن محض

القريجة السلطانية الجليلة، فكانت من قبيل الصدقة والاحسان وما على المحسن من سبيل. وما استرداد الهبة، واستعادة الاحسان، باعجب من الحاح السائل المردود، وابرام الملتمس المطرود، فقد رأينا في احدى الصحف مقالة ضافية الذبول يسأل صاحبها سؤال مصرر: ماذا جرى على مجلس المبعوثان؟ ثم يبسط تاريخ وما حصل له من الوقع والشأن عند الاجانب فضلا عن العثمانيين. ويعترف اعتقادا، أو استرضاء، بأن الدولة تبرعت بانشاء ذلك المجلس رحمة ومنه واحسانا، ثم يلتمس اعادته محتملا ذل الكذبة في جنب المصلحة العامة مباريا في النشد والسؤال قراء سورة يوسف وان جل عن ذلك مقاما.

فما لاخواننا السوريين يرتضون السؤال مبرمين فيه، والعهد بهم ان يأنفوا من الصدقة غير مسؤولة، وما بالهم — انعم الله بالهم — يعالجون داء عقاما، ويستمطرون سحابا جهاما، ويعودون الى التجربة بعد سبق الاختبار ووفرة اسباب الاعتبار.

أيأملون النفع من مجلس تتصل اسباب حياته بارادة واحد من الناس متعرض كسائر ابناء النوع للصفو والكدر، والرضا والغضب ام يرجون البقاء لهيئة لا تثبت الا بمقدار ما تنحصر اعمالها في دائرة الخداع، وتدور اقوالها على محور المداجاة فان تجاوزت ذلك الحد، وجب عليها الزجر والحد. وكان الفض خاتمة اعمالها، والنفي جزاء رجالها؟ افليس الا جذر بشأنهم ان يعدلوا عن ذلك السعى الى تقوية مجالسهم البلدية، بتوفير الحقوق، وتنظيم الانتخاب، لتكون مغارس للنواب، ثم يسعوا الى واليهم الصادق العزم بان يجعل مجلس ولايتهم العالي مجلسا نيابيا ينتخب اعضاؤه بالرأي العام للنظر في شؤون الولاية تدبيرا واصلاحا ؟

ولا خوف عليهم من الاخفاق فى هذا السعى فقد اظهر مدحت
باشا من مقاصده الشورية ما يوجب عليه قبول ذلك الطلب الحق وابدى
من الرغبة فى الاصلاح، وما يمنعه من رفض وسيلة النجاح، ونال من اطلاق
التصرف ما لا يجد من بعده مجالا للاعتذار.

ذلك رأى وطنى يضرب فى الارض التماس الحرية، يبدىه لاخوانه
ومواطنيه فان صادف القبول فتلك رمية من غير رام، والا فهى مظنة ذى غير
فلا تثريب ولا ملام.

(٣)

مجلس النواب المصرى

(«الدرر»، ص ١٥١ - ١٥٣)

لو ملكت من الوقت فرصة اصرفها فى اختراع الكنايات، ووضع
الاسماء لغريب المسميات، لما رضيت لهذا المجلس بلفظ يقصر عن معناه،
واسم لا ينطبق على حقيقة مسماه.

فقد كان فى أول الامر الى الحركة يجمع لما يجهل اعضاؤه ويفض لما
لا يعلمون. فاذا صدرت اليهم الاوامر بالالتزام تبادروا الى العاصمة أفواجا
وفرادى ليقفوا صفوفًا مرتبة فى حضرة الامير او نائب الامير فيخطب فيهم بما
يظهر له الفضل، ويثبت الاحسان، فتتلق اوتار افواههم بما يضع لها الرئيس
من تواقع المآرب، والحن المطامع، ليثبت ما يعربون عنه باللحن المقصود فى
سفينة انغام الرياء المعروفة «بالوقائع المصرية» فيتغنى به الناس فى مجالس
الراح وينظمون له القدود من امثال:

«يا مصر دمت بالافراح»

ثم يأتهم الامر بالانفضاض مشفوعا بخطاب لا يفهم لفظه، ولا
يدرك معناه. ويعين عشرة منهم للفوز بشرف المقابلة، والقيام بواجب الشكر،
أى لمقابلة الامير وشكره، ثم يؤمر احد العشرة بحفظ الخطاب عن ظهر خاطر
فيجهد الحافظة فى استظهار تلك الرموز ثم يسير على رأس رفاقه - أى فى
مقدمتهم لا على رؤوسهم - ليقفوا باعتاب الامير متصاغرین متحاقرين.
فاذا فرغ زعيمهم من تلاوة درسه المبدوء باظهار الطاعة، والمحتوم باثبات
العبودية، خرجوا من الحضرة متنافسين فى سبق الخدمة، متناظرين فى قدم
الرق مفتخرين بكون الامير لحظهم بعينه، وحرك لمخاطبتهم شفتيه، وأشار

عند انصرفهم باحدى يديه.

ثم تنهت الخواطر في مصر بما مر بها من حوادث الايام، وما اظهرته الجرائد من احوال الامم في خلال الحرب العثمانية، وبعد انقضائها، فعلم النبهاء من النواب ان مجلسهم لم يكن محلا لوكلاء الامة، بل مجمعا لغلمان الوهم، ومحفلا لخدام الجزع، ومنتدى لا تباع الوهن، ومحشدا لعباد التملق، وادركوا ان لا خير في حالتهم، ولا معنى لنيابتهم، وانهم اما أن يكونوا احرارا فيثبت لهم ما لامثالهم في البلاد الشوروية، واما ان يكونوا ارقاء فينصرفوا الى الباب يحفظونه، والقطيع يرعون، والزرع يحصدونه. وما برحوا يترقبون الفرصة لقطع سلاسل العبودية حتى تسنت لهم بما وقع من الخلاف بين اميرهم السابق والوزارة الانكليزية فخرجوا من الوهن الى الجرأة، ومن ذل التقييد الى عز الحرية، ورهفوا الوزارة الانجليزية بسلاح المؤاخنة فانقلبت غير مأسوف عليها. ثم رأوا أن هذا التبدل وان كان مهما الا انه لا يثبت لهم النيابة، لعدم الاستتابة، ولا يضمن لمجلسهم البقاء والنماء، لانحصار الاقدام في نفر من الاعضاء، فراموا ان يضعوا للانتخاب نظاما، ويعينوا للنيابة حدودا، وتقدموا في ذلك الى رئيس الوزارة يومئذ فاجاب داعيهم حرصا على ما رآه من المصلحة فيما يطلبون، ووضع لمجلس النواب قانونا جديدا، فعارضته السطوة الانكليزية وحانت بينه وبين تقرير القانون.

فاتضح من ذلك ان مجلس النواب المصري كان هيكلا لا روح له، فلما انبعثت فيه الحياة اماته الظالم مخافة ان يكون عقبة في سبيله المصروف او أن يرى فيه من يكشف الحجاب عن حقيقة امره، فيظهر للامة سوء مقصده، كما ظهرت خيانة كاتلينا في مجلس شيوخ الرومان، بل اخذه انتقاما من اعضائه، واعتقادا بترتب الضرر عليه.

(٤)

الحرية

(«الدرر»، ص ١٨٧ — ١٨٨)

ابدأ مقالى بالثناء على جرائم الضياء التي بعثتها يد العزمة، من افق
الحكمة، فانشق بها ستر الظلام عن ذات جمال كللها الحسن بتاج الكمال،
فجرت على هام الاوهام مطارف ثوب نسجته يد الصبح، بغزل شعاع
الشمس، فانبهرت بها مقل الظلام، ورآها نبهاء الناس نورا على نور فرفعوا لها
بينهم منارا، واوقدوا من حولها نارا، تهدي قوما وتحرق آخرين. وما يحترق
بها الا المكابرون الذين يقاومون الحق بسيف الباطل وبئس ما كانوا
يفعلون.

ثم اسرح طرف المقلة، في روضة تلك الطلعة، واجعل تلوا استهلالي،
في رقعة اهلالى، غزلا ارق من الصبا، واحن من عود الصبا، فى قد لا
يحاكيه الغصن، وطرف لا يماثله النرجس، وخد لا يعادله الورد، وثغرا لا
يقارنه البرق، وفرق لا يباريه الصبح، وفرع لا يماريه الليل. من صورة من
تعشقها النفس، ولا يدركها الحس. فهي مفردة بصفاتها، لا تشبه الا بذاتها.
يموت، فى حبها العشاق غيرة عليها، ثم لا يمنعونها عن المشتاق اليها. فهي
المورد يراه الظمان، والمأمن يجده الخائف، والسبيل يلقاه التائه، بل مقصد
الساعى يناله بعد اليأس، وكلمة العفو يسمعها من كان على النطع. بل
هي فوق ما يصف الواصفون، وينعت العارفون. بل هي: الحرية. وكفى
بذلك وصفا لقوم يعقلون.

ثم اشفع ذلك بخبر ما ايدها بعد ما ضعفت، وجدد ربوع مجدها بعد
ان عفت. اريد التورة.

(٥)
الحزب الوطنى
فى مصر
(«الدرر»، ص ١٦٨، ١٧١)

لقد رأينا الامم والملل فى كل زمان ومكان فرقا واحزابا تختلف
آراؤهم فى الاحكام المدنية والدينية من حيث التقييد، والاطلاق،
والتطرف، والاعتدال، والملك، والجمهرة وهلم جرا.

يختلفون فى هاته المسائل، على انهم متفقون فى الوحدة الوطنية،
فالانكليزى يكون من أهل المحافظة، او من حزب الحرية، او من رأي
الاطلاق التجارى، او على مشرب الحماية، الا انه انكليزى على كل حال،
والفرنساوى يكون امبراطوريا، او ملكيا، او من أهل الجمهورية، او اباحيا،
على انه قبل ذلك فرنسوى لا محال.

رأينا ذلك وسمعناه ولم نر فى الناس من امة تختلف آراؤها على
نفس وجودها الاجتماعى بحيث يكون التعريف بالوطنية مخصوصا ببعضها
دون بعض.

ولكن مصر ارض المعجزات.. فلا بدع ان تكون مظهرا لخوارق
العادات.

نعم أن الامة المصرية فريقان يعرف احدهما بالوطني والآخر.. بما
لا نجد لتعريفه حدا: فانه ليس بالغريب فيوصف بالاجنبى، ولا بالقاتح
الدخيل فيعرف بذلك، وانما هو مصرى وليس بمصرى ووطني وليس بوطني.

فواحيرتاه فى تعريفه.

بل القول فيه ما جاء في «مصر الفتاة» على حين صدوره مفروض
تحرير جانبها العربى الى هذا العاجز، وهو تعريف الحزب لوطني
بالاستقلاليين والآخر بالتدخليين. فالتدخليون هم الافراد المتهاكون
على تدخل الاجنبى فى امور بلادهم، يتوسلون بذلك للرئاسة ولولاية،
ويسترضون الدخيل بما يغضب الحق والوطن، ويبيعون منه ديارهم بما
يطمعون فيه من باطل المقام، وزائل الحطام. وهم الآن اصحاب الامر، لهم
الملك، وللاجنبى الحكم، ولهم القشور وللدخيل اللباب، فهو فى محرم
الخدور، وهم الحجاب على الابواب.

والاستقلاليون هم الفئة المجتمعة والجمع الكثير، يرومون حفظ
الحقوق الوطنية، وكف يد الاجنبى عن استقلالهم بان يعطى ما استحق فلا
يطمع فيما وراء الحق — وبعبارة اجمالية — يريدون ان تكون مصر
للمصريين. وهم الآن حلفاء الصبر، يبعد نبهاؤهم ويعنت وجهائهم
ويقيمهم اللوماء هدفا لسهام الانتقام.

وقد عني التدخليون بتشويه محاسن الفرقة الوطنية بما ينشرون فى
صحفهم وما يستكتبون فى صحف الاجنبى من الكلام المفترى متغلبين فى
ذلك تغلب الافعى، متلونين تلون الحرباء، فتارة يسمونهم بحزب الترك
القدماء، وطورا بحزب التعصب الدينى، وآونة يرمونهم بالنفرة عن كل نجاح
وصلاح، ومرة يتهمونهم بعداوة الاجنبى عن دينهم على اى مشرب كان.

وقد آن أن نضع هذه الارجيف حدا، وان نرد كيد اللؤماء فى
نخورهم. فالحزب الوطنى غير متعصب.. الا فى وطنيته. والحزب الوطنى غير
معاد.. الا للخائنين. يروم احياء مصر لاهل مصر، وترمون اماتهم جميعا يا
ايها اللؤماء. ويريد ان يكون المصرى فى مقام الانسان مستقلا بوجوده،
متمتعا باستقلاله، فائزا بحقوقه، ناهضا بواجباته، وتريدونه فى منزلة الحيوان
يساق للحرث، فان عجز فللسلخ، ثم تجعلون من جلده ربقا لخوانه وسيطا
للمقاومين.

ويطلب ان يكون الوطنى مساويا لجاره، غير معارض فى داره،
يحصد مما يزرع للعيال، لا لاهل الاغتيال، ويجنى مما يغرس للاولاد، لا
لاهل الفساد، وتلتمسون ان يكون غريبا فى آله، مصادرا بماله، يطعم من
يبيعته، ويؤمن من يروعه، ويحفظ من يضيعه، ويصون من يبيعه. ويقول
الحرية حياة الافراد، والاستقلال حياة الجمع، فلا بد لافرادنا ان يكونوا
احراراً، ولا بد لجمعنا من الاستقلال. وتقولون الحرية تبطل آمالنا،
والاستقلال يفسد اعمالنا، فلا بد للامة ان يكون على رقابهم يد من حديد،
ولا بد للجمع من التفريق والتشريد. وينظر الى مصلحة الوطن واهله،
وتنظرون الى المنصة والدينار، ويخدمون الامة حبا بالامة، وتخدمون الاجنبى
حبا بالمال. فهذا شأن الحزب الوطنى وهذا شأنكم يا ايها المنافقون، فهو الفوز
المستقيم وانتم البهجة الحاضرة.

وهو مصر بما بها من فضل وذكاء، ونباهة وعزم، وان كره الخائنون،
وهو ما تعلمون وما تنكرون.

ولسوف تعترفون.. يوم تكمد الوجوه، وتضيق الانفاس يوم ترفع
الامة اصواتها، وتنشر راياتها، يوم ينادى منادى الوطن، يا اهل مصر انقذوا
مصركم.

ان ذلك اليوم ليوم شديد.
ان هذا اليوم ليوم عثيد.

(٦)

الحرية

(«الدرر»، ص ٤٢ - ٤٤)

موضوعي الخاصة التي مدحت بما لم تمدح بمثله فضيلة، وذمت بما لم تدم بمثله رذيلة، والتي هي عند بعض الناس هناء، وعند بعضهم شقاء وفي عين فريق عناء، ولدى قوم حياة ولدى قوم فناء، والتي مرت عليها الايام، وكثرت الاعوام، في صحبة هذا الموجود الانساني منذ شق عنه حجاب الخفاء وما برحت موضوع اختلاف بين الباحثين والمعرفين. موضوعي الحرية.

وانا على يقين من اني لا اجد في هذه الوجوه الزاهرة انكماشاً، ولا أحدث في هذه النفوس الطاهرة انقباضاً من ذكراهاته الخاصة التي انقذتها رجال الانسانية، من اسار الجهل والعبودية، وفدتها بدم كريم لا يباع ولا يشتري.

فلم يبق الا ان اعد النفس واهيئ الخاطر، وانخفض من جناح الخضوع، واتردى لباس الرهبة والخشوع، لادخل مقدس هذا الموضوع.

فالحرية ثالث موحد الذات، متلازم الصفات، يكون بمظهر الوجود فيقال له الحرية الطبيعية. وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحرية المدنية. وبمظهر العلائق الجامعة فيسمى بالحرية السياسية.

وقد حذتها (منتين) بقوله هي المقدرة على فعل كل ما يتعلق بذاتي. وبمثل ذلك حذتها الحكيم سنيك من قبل. وعرف (منتسكيو) الحرية المدنية بان لا يجبر المرء على ما توجهه القوانين وعرف السياسة بان يفعل كل ما

تجيزه القوانين. ومرجع هذين الحتين الى وهم واحد وهو الذهول عن ماهية القوانين. فان الظاهر من قول هذا الحكيم الفرنسي ان الحرية موجودة في واشنطن وجودها في طهران. حاصلة في لندرا حصولها في بكين. وليس الامر كذلك بل الحرية الحقيقية غريبة في كل مكان، لسوء حظ الانسان.

وقد اتفق الكثير من الناقدين على تعريف الحرية بكونها مقدرة المرء على فعل ما لا يضر بغيره من الناس. وهو عين الحد المنصوص عليه في القانون الروماني وفيه نقص من وجهين. الاول ان حد الاضرار منوط بالاحكام الموضوعية على ما بها من الخلل. والثاني ان قيد الاضرار بالغير يخرج عن الاضرار بالذات وهو مخالف لمقتضى التاموس الطبيعى الحقيق بالاتباع.

اما حدود المداجين وتعريف المنافقين للحرية فلا محل ليرادها، ولا موضع لانتقادها في مثل هذا المقام. فغاية القول فيها ان اهل السلطة الاستبدادية حيث كانوا، ومن حيث كانوا، يفترون على الحرية كذبا في تعريفها بالطاعة العمياء، والتسليم المطلق لمقال زيد، مرويا عن حكاية عمرو، مسندا الى رواية بكر، مؤيدا بمنام خالد، فهي بموجب هذا الحد فناء الذهن، وموت القوة الحاكمة، وخروج الانسان عن مقام الانسان.

الا ان اختلاف المعرفين، وخطأ كثير من الناقدين، وابطال ذوى الاغراض الذاتية، ومفاسد الهيئة الاجتماعية، كل ذلك لم يمنع من ظهور نور الحرية من خلال القاف الاقوال فهي فيما ترشد اليه البداة خاصة طبيعية وجدت لينمى بها الانسان قواه البدنية والعقلية متدرجا في مراتب كمالات الوجود ثم كان من سوء بخته ان مظاهر السلطة اتت على ضدها من كل وجه وفي كل زمان حتى كانت اول ما سعت فيه الجمعية البشرية الا يكون

الانسان انسانا. فقد آلت هاته الجمعية بالحرية الطبيعية فى كل مكان. او
ما ترى كل اناس يرومون ان يكون الولد على شاكلة ابائهم. فالصينى يخنق
رجل الطفلة بالنعل الحديد لتشبه على خلق جدتها والاوروبى يضعف يسار
الطفل لتكون يمينه اقوى. والشرقى يخنق الطفل بجملته فى اللقافة والقماط.

الباب الرابع

العَدَالَةُ وَالْحُرِّيَّةُ
عند جمال الدين الأفغاني
(١٨٣٨م - ١٨٩٧م)

تقديم

ابحث ما شاء لك البحث، فلن تجد شخصية أغرب من جمال الدين الأفغانى بين شخصيات العالم الاسلامى الحديث. فهذا الأفغانى المزعوم، الايرانى حقا، السنى على مايعلن، والشيعى فى أصله، ترك موطنه، وليكن مايكون، وتقلب بين أراضى المشرقين، متنقلا بين ايران وأفغانستان، ومنها الى الهند الى مصر الى تركيا ثم الى مصر مرة ثانية حيث عاش طويلا، وهبت به العواصف، فها هو يتقلب بين أراضى المغربين، أياما فى باريس وحينما فى روسيا، ثم يعود الى فارس، واخيرا يراد له بالأمر السلطانى النافذ أن يستقر شبه سجين فى الآستانة، ليموت فيها مسموما بحسب كل الظواهر. هذا الرجل الذى ترك فيمن اقتربوا منه أعظم الأثر، كان يريد أن يكون رجل نظره «حكيا» من الحكماء العظام، ولكنه فى الواقع كان مشغولا بالعمل راغبا فى تغيير الواقع بكل الوسائل المتاحة له، من تدبير الثورة الى التحريض عليها الى الكتابة فى الصحف حتى الدردشة فى مقاهى مصر وتحت سماء الآستانة.

وقد بدأ الخلاف بشأنه فى عصره ومنذ أولى سننى نشاطه العلنى، واتهم فى دينه وثارت حوله الشكوك واستمرت كذلك حتى سننى حياته الأخيرة، سواء كان ذلك كله فى الآستانة أم فى مصر القاهرة أم فى باريس أم فى الآستانة من جديد.

فقد زار عاصمة الدولة العثمانية في ١٨٧٠، «وحومت عليه لفضله
قلوب الأمراء والوزراء وعلا ذكره بينهم»، على مايقول كتاب «تاريخ
الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده»، وبعد ستة أشهر عين عضواً في مجلس
المعارف، «وأشار الى طرق لتعميم المعارف لم يوافقة على الذهاب اليها
رفقاؤه في المجلس. ومن تلك الطرق ما أحفظ عليه قلب شيخ الاسلام لتلك
الاقوات». ثم حدث أن ألقى الافغانى في «دارالفنون» خطاباً، وجاء فيه
تشبيهه المعيشة الانسانية بجسد حى وأن كل صناعة بمنزلة عضو من ذلك
البدن تؤدي من المنفعة في المعيشة ما يؤديه العضو في البدن، فشبه الملك مثلاً
بالمخ الذى هو مركز التدبير والادارة والارادة. ثم قال: «هذا مايتألف منه
جسم السعادة الانسانية، ولا حياة لجسم الا بروح، وروح هذا الجسم اما
النسبة واما الحكمة، ولكن يفرق بينها بأن النبوة منحة الهية لا تنالها يد
الكاسب يختص الله بها من يشاء من عباده... أما الحكمة فما يكتسب بالفكر
والنظر في المعلومات، وبأن النبى معصوم من الخطأ والحكيم يجوز عليه الخطأ
بل يقع فيه». هذا ما قاله الافغانى، «الا أن حسن أفندى فهمى [شيخ
الاسلام فى الآستانة].. أشاع أن الشيخ جمال الدين زعم أن النبوة صنعة..
ثم أوعز الى الوعاظ فى المساجد أن يذكروا ذلك مخفوفاً بالتفنيد والتنديد
فاهتم السيد جمال الدين للمدافعة عن نفسه واثبات براءته مما رمى به، ورأى
أن ذلك لا يكون الا بمحاكمة شيخ الاسلام.. ولج فى طلب المخاصمة فعظم
الأمر وآل الى صدور أمر الصدر الاعظم اليه بالجللاء عن الآستانة» (١).

أما فى مصر، خلال اقامته الكبرى بها (١٨٧١ - ١٨٧٩)، فقد

(١) «تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده»، نشر الشيخ رشيد رضا، الجزء الاول،
ص ٣٠ - ٣١، القاهرة ١٩٣١.

اتهم مرة أخرى فى دينه و«تمكن الحاسدون، على مايقول الشيخ رشيد رضا، من نسبة ما أودعته كتب الفلاسفة الى رأى هذا الرجل وأذاعوا ذلك بين العامة.» (٢). كما أن سليم العنجورى، وهو سورى مسيحى، تحدث عنه حديثا لمح فيه الشيخ محمد عبده أنه يتهم السيد بالاحاد، فطالبه، فى بيروت، لحلال منفى الشيخ المصرى بها، بأن يخطىء نفسه فى الجرائد ففعل، وقال فى تصحيح نفسه: «ان المباحث التى كان يدور بها لسانه [أى جمال الدين] أثناء مفاظراته الجدلية فى بيان عقائد المعطلين، كان المراد فيها اظهار حقائق النحل والبدع بمعزل عن الاعتقاد بها» (٣). ومهما يكن من أمر فان هذا الحديث نفسه يدل على شكوك البعض فى ايمان السيد جمال الدين.

وقد تشكك فيه أيضا الكاتب والمستشرق الفرنسى «رينان»، فقال عن مقابلته له فى باريس فى مارس سنة ١٨٨٣: «وقد خيل الى من حرية فكره، ونبالة شيمه وصراحته، وأنا اتحدث اليه، أننى أرى وجهها لوجه أحد من عرفتهم من القدماء، وأننى أشهد ابن سينا أو ابن رشد، أو أحدا من أولئك الملحدین العظام، الذين يعملون خمسة قرون على تحرير الانسانية من الاسار» (٤).

واختلفت الآراء فيه كذلك خلال مقامه الثانى والاخير فى الآستانة، فيقول محمد باشا المخزومى محرر «خاطرات جمال الدين الافغانى» : «كان مجلس جمال الدين يجمع أهل المذاهب المختلفة.. ذلك ما حمل

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢.

(٣) المرجع السابق، نفسه، ص ٥٠.

(٤) قارن محمود أبورية، «جمال الدين الافغانى»، القاهرة، طبعة ١٩٧١، ص ٤٠، مع عثمان أمين، «رائد الفكر المصرى»، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٢٢.

الكثيرين أن يذهبوا بالحكم على جمال الدين مذاهب شتى: تارة ينظرون اليه بنظرة مارق من الدين، وطورا أنه ديني متعصب.. (٥).

ويمكن لك أن تقول ان هناك جمال الدين كما هو في ذاته، أو فلتقل على «حقيقته»، وان هناك أيضا «أسطوره» كما نشرها هوبيراعة عظمى واستخدم في نشره لها عشرات من التلاميذ، وبعضهم كان كأنه شبه مسحور. أما حقيقته فقد ساهم في الكشف عنها عدد من الوثائق الجديدة نشرت أخيرا في طهران (٦)، وتظهر على الاخص أصله الايراني الشيعي، وكذلك عدد من الدراسات النقدية (٧) التي خرجت عن صف المصنفين المرددتين لاقوال السابقين، والفاغرين أفواههم سذاجة وتصديقا، فحاولت رؤية ما بين السطور وتمحيص الشواهد على نحو أكثر عقلانية، مستخدمة في هذا منهجا نقديا لا يزيد عن أن يكون منهج العاقلين في البحث التاريخي.

ومع ذلك فان جمال الدين الذي سنتابع أفكاره في هذه الدراسة ليس السيد جمال الدين أسد أبادي، بل السيد جمال الدين الافغانى كما ظهر في «أسطوره»، التي استقرت خلال مقامه في مصر وبانت ملاحظها من أقوال تلامذته ومخالطيه ومريديه في تلك الفترة، ومن أهم هؤلاء محمد عبده وأديب اسحق وسليم العنجورى، وكما ظهر من كتاباته في «العروة الوثقى» التي أصدرها مجلة اسبوعية في باريس، وصدر منها ثمانية عشر عددا، ما بين مارس واكتوبر سنة ١٨٨٤ بالتعاون الوثيق مع الشيخ محمد عبده، وكما ظهر

(٥) «خاطرات جمال الدين الافغانى»، جمعها محمد باشا الخزومى، بيروت، ١٩٣١،

ص ١٨٨، وسنسميها في الهوامش، «الخاطرات»، اختصارا.

(٦) Iraj Afshar et Asghar Mahdavi, Documents inédits concernant Seyyed Jamal al-Din Afgani, Teheran, 1963

(٧) انظر في قائمة المراجع تحت أسماء: E. Kedourie, N. R. Keddie, H. Pakdaman.

في «رسالة الرد على الدهريين» التي كتبها بالفارسية ونقلها محمد عبده الى العربية متخذاً واسطة له الى الفارسية أحد أتباع جمال الدين أو خدمه، عارف أبو تراب، وكما ظهر أخيراً وليس آخراً في «خاطرات جمال الدين الأفغانى» التي جمعها ونشرها محمد باشا المخزومي، وفيها على الاخص أقواله في مجالسه في الاستانة خلال اقامته الاخيرة بها (١٨٩٢ - ١٨٩٧).

وسبب اهتمامنا بأسطوريته وعدم تعرضنا لما ربما كان عليه في حقيقته، هو أن أسطوريته تلك هي التي عرفه الناس من خلالها، ولا يزال أكثرهم على هذا الحال حتى يومنا هذا في البلاد الناطقة بالعربية، وهي التي أثرت على من أثرت عليه وسيكون منهم رجال عظماء، ويكفيك بمحمد عبده مثالا عليهم، وهي التي جاءت أفكاره الاجتماعية والسياسية عن العدالة والحرية في اطارها، وهي أخيراً التي ساعدت على نشر تلك الأفكار: فخير لك في عالم التعبير بالعربية أن تكون سنياً من أن تكون شيعياً، حتى تجد متنفساً لأفكارك وحسن استقبال لها يزيد ألف مرة عما لو كنت غير سننى. وهذا هو ما فكر فيه، فيما يبدو لنا، جمال الدين الذى كان يريد التأثير ويريد انتشار أفكاره ويريد الفاعلية. فأدعى الافغانية وادعى السننية ونطق بالعربية فأصبح جزءاً جوهرياً من تراث الفكر الحديث المكتوب بتلك اللغة أو الناطق بها. ونشير أخيراً الى أننا لن نتناول الا ما نسب اليه من أفكار، أما أعماله فموضوع للتاريخ السياسى الحديث للبلاد الاسلامية وليس لتاريخ الأفكار الا حينما تلقى أضواء على ما نشر من تصورات وآراء.

الحرية

كل ما كتب بالعربية عن جمال الدين، أويكاد، يمجده و يعظم فيه على الطريقة «الشرقية» التقليدية، أى الى أبعد الحدود، وبلا تحفظ، والى حد الكمال، وهذه، كما لاحظ البعض بحق، سمة سيطرة روح الاستعباد وقبول واقعة العبودية، من حيث يدري المرء أو لا يدري. وقد نسبوا اليه أشياء كثيرة، بعضها يكاد ضده أن يكون صحيحا قدر صحته. ومن ذلك أنه «أبو القومية»، وهو قول جزاف بل وتعارضه النصوص، وأنه باعث روح التجديد الاسلامي، وهو قول خاطيء اذا أخذ بحروفه، وأنه مصدر الحركة التحررية فى مصر والتي انتهت بالثورة العرابية، وهو لا سبيل الى البرهنة عليه بل هناك ما يؤكد أن دور الأفغانى ضئيل فى نهاية الامر اذا أخذنا بالوقائع وتركنا الكلمات، الرنانة والاقوال القاصرة، ومنها أنه بطل الحرية الاكبر فى ميدان الدين والسياسة والاجتماع والفكر جميعا، وسنرى مقدار قصور هذا الوصف عن الانطباق على واقع الحال، خاصة اذا استخدمنا كلمة «الحرية» فى معناها الدقيق.

والحق أن تمجيد الافغانى والتفخيم فيه من هذه الناحية يقوم على فهم سىء لما تعنيه كلمات «الحرية» و «الحدثة» و «العقلانية» و «العلم» و «العقل» و «الثورة» وغير ذلك. ولننظر خاصة من زاوية «الحرية».

ان من يقول «الحرية»، يقول فى نفس الآن بالتجديد وبالتفتح العقلى وبلا انفتاح نحو المستقبل وبالابداع والاختراع. فماذا كان الافغانى

من هذا كله؟ انه ليصعب أن يقال حرفيا انه كان يقف في صف «التجديد». فاذا كان صحيحا أنه كان يريد تغيير الواقع الاسلامي في أشكاله المختلفة، فان ما كان يريد أن يحل محل هذا الواقع المرفوض ليس شيئا «جديدا»، بل شيئا «مما كان» بالفعل، مما عرف المسلمون وخبروه، وظهر لهم أنه صالح. واذا كان صحيحا أن جمال الدين كان أكثر معاصريه المسلمين من جيله تفتحا عقليا، فانه من الدقيق أن نقول أنه كان متفتحا على هذا النحو فيما يخص الماضي لا فيما يخص المستقبل. ذلك أن الزمن الذي اهتم به الافغانى أشد الاهتمام بل كل الاهتمام، انما هو الماضي وليس المستقبل، وقد صب نظره المتفتحه بالفعل على «اعادة» النظر في هذا الماضي وحسب، وليس على تقديم رؤية جديدة للمستقبل. ولن يستطيع أي مؤرخ أن ينسج مما ينسب الى جمال الدين من أقوال تصورا واضحا عن المستقبل الاسلامي أو مشروعا متسقا لبناء جديد نظري أو عملي أو كليهما. هذا بينا القول بالحرية يسير معه في نفس الخطوة الانتباه نحو المستقبل أولا.

ولكن هذا ليس مما يشين جمال الدين، لأنه متسق مع فكرة اساسية عبر عنها، أو استخدمها على الأقل، وقد وجدت، عنده وعند غيره من عظماء المفكرين، ومنهم أفلاطون مثلا، ألا وهي أن المستقبل انما قد حددت بالفعل صورته النموذجية في نظام وقع في الماضي، ألا وهو النظام، الفكرى والعملى، الذى سار عليه «السلف الصالح». وهذه النظرة لا تقل أهمية، فى عرف مؤرخ الأفكار موضوعيا، عن النظرة المقابلة التى تطرح الاهتمام بالماضى أولا ترى فيه الا سلما للانطلاق نحو المستقبل.

ولكنك لا تستطيع أن تقول عن مفكرانه يقول بالحرية و يقول فى

نفس الوقت بالعودة الى الماضى كما كان ليكون من جديد. وينتج عن هذا نتيجة هامة: وهى أنه لا مكان فى مثل هذا التصور السلفى لمفهوم «الابتداع» أو «الاختراع»، ويكفى دليلا استخدام كلمة «بدعة»، فهى محض الرأى أو الفعل السيئ، لأنه تجديد واتيان بجديد. ولم الابتداع، وقد قيل فى الماضى كل مايمكن أن يقال وعلى أحسن نحو، وقد عمل الأسبقون الصالحون على طريقة هى الكمال الانسانى بعينه؟ ليس علينا، فى النظرة السلفية، لا أن نبتدع، بل أن «نتبع»، لأن الماضى يحوى الصورة النموذجية الكاملة الثابتة لكل آن، بما فى ذلك المستقبل، وليس علينا فى وقت التدهور والانحطاط، أى وقت الخروج عن جادة الطريق تلك، الا أن ننبش عن الماضى الحق وأن نعيد اليه لمعانه وأن نعاود السير عليه من جديد، وسيكون هذا هو كل نصيب «التجديد» فى التصور السلفى: أن «تعود» الى ماضى انحراف عن طريقه أهل العصر.

الأفغانى والمذهب السلفى :

ولنترك هذه التنظيرات، ولننظر الى الوقائع ذاتها، والوقائع هنا أقوال ونصوص. فما هى القضية الكبرى التى أراد جمال الدين الافغانى، مفكرا اسلاميا، اقناع الناس بها؟ انها لاشىء ان لم تكن ضرورة العودة الى التراث المبجل، تراث الصالحين الأوائل، لأن كل الشرور والمفاسد التى أصابت الامة الاسلامية انما نتجت عن ضد هذا مباشرة: عن الابتعاد عن طريق السلف الصالح.

فتقول «العروة الوثقى» : «المسلمون بعد أن نالوا فى نشأة دينهم ما بالوا، وأخذوا من كل كمال حربى حظا...: ظهر فيهم أقوام بلباس الدين وأبدعوا فيه، وخلطوا بأصوله ما ليس منها، فانتشرت بينهم قواعد

الجبر.. وحصل النقص فى التعليم والتقصير فى ارشاد الكافة الى أصول دينهم الحق ومبانيه الثابتة التى دعا اليها النبي وأصحابه. وحيث أن الدين الحق هو أول صبغة صبغ الله بها نفوسهم، ولا يزال وميض برقه يلوح فى أفئدتهم بين تلك الغيوم العارضة.. فاننا لانرتاب فى عودتهم الى مثل نشأتهم، ونهوضهم الى مقاضاة الزمان ما سلب منهم...» (١)

وتقول عن العلاج لأمراض الأمة الاسلامية: «فعلاجها انما يكون برجوعها الى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان فى بدايته، وارشاد العامة بمواعظة الواقية بتطهير القلوب وتهذيب الاخلاق.. ولأن جرثومة الدين متأصلة فى النفوس بالوراثة... فلا يحتاج القائم باحياء الامة الى نفخة واحدة... ومن طلب اصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة غير هذه، فقد ركب بها شططا...» (٢).

ولا يقتصر الامر على ضرورة الرجوع الى التراث من الناحية الفكرية، بل وكذلك من الناحيتين الأخلاقية والسياسية. واذا كانت الحقيقة واحدة لا تتغير، فان نموذج النجاح الاجتماعى واحد هو الآخر، وقانونه الذى لا تبديل فيه هو الذى منح الامة الاسلامية فى عصرها الاول منعة وعزة ومجدا: «ان الله لا يغير ما بقوم من عزة وسلطان حتى يغير أولئك القوم ما بأنفسهم، من نور العقل وصحة الفكر واشراف البصيرة، والاعتبار بأفعال الله فى الامم السابقة والتدبر فى أحوال الذين حادوا عن صراط الله فهلكوا.. لعدو لهم عن سنة العدل.. حادوا عن الاستقامة فى العمل والصدق فى القول والسلامة فى الصدد والعفة عن الشهوات، والحمية على الحق والقيام بنصره والتعاون على حمايته.

(١) «العروة الوثقى»، بيروت، ١٩١٠، الجزء الاول، ص ٩٤ - ٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٢ - ٧٣.

« تركوا الحق ولم يجمعوا همهم على اعلاء كلمته، واتبعوا الالهواء الباطلة.. خارت عزائمهم فشحوا ببذل مهجهم في حفظ السنن العادلة، واختاروا الحياة في الباطل على الموت، في نصرة الحق، فأخذهم الله بذنوبهم وجعلهم عبرة للمعتبرين. هكذا جعل الله بقاء الامم ونمائها في التحلى بالفضائل التي أشرنا اليها وجعل هلاكها ودمارها في التخلي عنها، سنة ثابتة لا تختلف باختلاف الامم ولا تتبدل بتبدل الاجيال» (٣).

معانى الحرية :

هذا هو اذن الموقف الاساسى لجمال الدين الأفغانى. فاين سيكون مكان الحرية فى أطاره؟ من الصحيح أن الأفغانى يتكلم أحيانا عن الحرية الشخصية (٤)، ولكنها فى العادة ليست الا حرية الحركة أو محض الحركة الجسمية، وهى لا تذكر الا فى اطار انتقاده لسياسة الانجليز فى مصر بعد الاحتلال.

وعلى العكس من ذلك، فإن الواقع أن الافغانى يستخدم كلمة «الحرية» أحيانا على أنها مقابل «السلوك على الطريقة الاوربية»، بالمعنى السيئ لهذا التعبير، وذلك فى سياق سلبى يحمل على ادانتها. تقول ترجمة «الرد على الدهريين» مثلاً: «الا أن قبيلة من هذه الطائفة [أى

(٣) «العروة الوثقى»، الجزء الثانى، ص ١٩٢ («الخطارات»، ص ٣٠٧ — ٨)

(٤) يقول يصدد عسف الانجليز فى مصر: «وزاد الويل بحق الحرية الشخصية،

والأخذ بالشبه وان ضعفت، واتباع بواطل التهم وان بعدت أو استحالت، حتى

أخذ الفزع من القلوب مأخذه، وبلغ منها مبلغه، فلا ترى مارا بطريق الا وهو

يلتفتن خلفه لينظر هل تعلق بأثوابه شرطى يقوده الى السجن...»، «العروة

الوثقى»، الاول، ص ٢٣.

الدهرين] عملوا على اخفاء مقصدهم الأصلي وهو الاباحة والاشتراك، واكتفوا في ظاهرا الأمر بانكار الالهية وجحود يوم الدين يوم العرض والجزاء، وقد يظن بعض ضعفة العقول أن في ذلك بسطة الفكر وسعة الحرية...» (٥) وتقول «العروة الوثقى»: «ولو أن حاكما صغيرا بين قوم مسلمين من أى جنس كان تبع الأوامر الالهية وثابر على رعايتها وأخذ الدهماء بحدودها وضرب بسهمه مع المحكومين فى الخضوع لها وتجافى عن الاختصاص بمزايا الفخفة الباطلة، لأمكنه أن يحوز بسطة فى الملك وعظمة فى السلطان، وأن ينال الغاية من رفعة الشأن فى الاقطار المعمورة بأرباب هذا الدين، ولا يتجشم فى ذلك أتعابا ولا يحتاج الى بذل النفقات، ولا تكثير الجيوش ولا مظاهره الدول العظيمة ولا مداخلة أعوان التمدن وأنصار الحرية... ويستغنى عن كل ذلك بالسير على نهج الخلفاء الراشدين والرجوع الى الأصول الاولى فى الديانة الاسلامية» (٦).

كذلك فان «العروة الوثقى» تهاجم المدارس التى شيدت على النمط الجديد والبعثات التى أرسلها المصريون والعثمانيون الى أوروبا، وتقول عن هؤلاء الذين درسوا على الطريقة الجديدة انهم لم ينفعوا بلادهم بشئ ولا انقذوها من الفقر أو الاعتداء ولا «وجدت فيهم قلوب مازجتها روح الحياة الوطنية»، ثم تستطرد الجريدة: «نعم وجد بينهم أفراد يتفقهون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية وما شاكلها و يصوغونها فى عبارات متقطعة بتراء لا تعرف غايتها ولا تعلم بدايتها، وسموا أنفسهم زعماء الحرية أو بسمة أخرى

(٥) «الرد على الدهرين، القاهرة، ١٩٠٣، ص ٧١. وسنشير الى هذا الكتاب من بعد باسم «الرد»، اختصارا.

(٦) «العروة الوثقى، الاول، ص ٣٨.

على حسب ما يختارون ووقفوا عند هذا الحد». (٧) وهكذا فان «الحرية»
فى كل هذه المواقع شىء أقرب الى المفهوم السيء، أو على الأقل ان اطارها
اطار غير محمود.

الحرية القومية:

والواقع أن الحرية التى كان يقصدها جمال الدين عادة، حين
يستخدم هذه الكلمة، لم تكن الحرية الشخصية، بل الحرية «القومية»، أى
الاستقلال الوطنى، سواء كان ذلك بازاء المستبدى الشرقى فى داخل
الوطن أو بازاء الاستعمار الاوروبى. يقول فى واحد من أوضح أقواله بشأن
الحرية: «إذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب، فأهم هذه الأشياء
الحرية والاستقلال لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك والمسيطر للأمة عن
طيب خاطر، والاستقلال كذلك. بل هاتان النعمتان انما حصلت عليهما
الامم أخذاً بقوة واقتدار» (٨). ونراه هكذا يقرن الحرية والاستقلال
وكأنهما شىء واحد أو شيان مرتبطان جوهرياً على الأقل. ولكن لننظر من
جديد فى هذا النص الاخير لنتبين منه طبيعة هذه الحرية التى يتحدث عنها،
وسيتظهر لنا عند اعادة النظر فيه أنه لا يقصد بها شيئاً أكثر من الشجاعة
الأدبية باعتبارها ركناً من أركان السلوك السياسى، والتى تسمح للمرء
وتدفعه الى أن يقول الحقيقة، أو أن يعلن رأيه، بلا خوف ولا خشية من
السلطات القائمة.

و يبدو أن هذا التصور هو الذى يقف وراء تمجيده لفضائل العرب

(٧) المرجع السابق، ص ٦٩

(٨) «الخطرات»، ص ٩٠ - ٩١، وانظر كذلك ص ١٣٥.

فى أيام الاسلام الاولى: «وفود العرب حملت معها [من شبه الجزيرة] أخلاقا فاضلة... مثل الانفة من الكذب والوفاء بالعهد ومطلق العدل وكمال الحرية والمساواة الحقيقية بين الملك والسوقة» (٩). أو حينما يقول ان أسلوب الأوربيين الاستعماريين، وهم بسبيل السيطرة على مقادير الشرق، يقوم بين ما يقوم عليه، على «اقصاء كل وطنى حريمكته الجهر بمطالب وطنية» (١٠). ويتضح هذا المعنى لكلمة الحرية، بأنها الشجاعة الأدبية، من فقرة هامة من «العروة الوثقى» تتحدث عن ضد الحرية: «ان المولعين بحب الحياة يقضونها من خوف الذل فى الذل، ويعيشون من خوف العبودية فى العبودية، ويتجرعون مرارات سكرات الموت فى كل لحظة خوفا من الموت، لا الدين يسوقهم الى مرضاة الله ولا الحمية الوطنية تدفعهم الى ما به فخار بنى الانسان» (١١).

حقوق الأمة الاسلامية :

ويمكنك أن تقول ان «الحرية» التي يقصدها الأفغانى ربما كانت الترجمة العصرية للمفهوم الاسلامى الخاص «بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر»، حين يعنى هذا التعبير المشاركة الايجابية للمؤمن فى شئون الامة الاسلامية. فتقول «العروة الوثقى» مثلا: «ان الامة التي ليس لها فى شئونها حل ولا عقد، ولا تستشار فى مصالحها، ولا أثر لارادتها فى منافعها العمومية، وانما هى خاضعة لحاكم واحد ارادته قانون ومشئته نظام، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينفذ لها سير، فتعتورها السعادة والشقاء... ويتناوها الغزو والذل... فاذا كان

(٩) المرجع السابق، ص ٩٦

(١٠) المرجع نفسه، ص ١٣٥.

(١١) «العروة الوثقى» الثانى، ١٤٧.

حاكمها جاهلا سىء الطبع... أسقط الامة بتصرفه الى مهاوى الخسران... وجلب عليها غائلة الفاقة والفقر وجارفى سلطته عن جادة العدل، وفتح أبوابا للعدوان. فيتغلب القوى على حقوق الضعيف، ويختل النظام، وتفسد الاخلاق وتخفض الكلمة ويغلب اليأس... عند ذلك ان كان فى الامة رفق من الحياة وبقيت فيها بقية منها، وأراد الله بها خيرا اجتمع أهل الرأى وأرباب الهممة من أفرادها وتعاونوا على اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة» (١٢).

وقد اهتم الافغانى كثيرا بمفهوم «الامة» الاسلامية هذا، حتى أن أحد أهدافه الكبرى كان اعادته من جديد الى الحياة، من أجل موازنة الحكم المستبدين بالامة، واستثارة المسلمين من الهند الى الجزائر من أجل الوقوف صفا واحداً فى وجه الاستعمار الغربى، مع ملاحظة أن هذا التصور يخدم مصالح جمال الدين بشخصه، فن السذاجة ألا ننتبه الى أنه كان يرى فى نفسه الزعيم الصالح لتلك الامة الاسلامية وقد انبعثت موحدة من جديد، أما فكرة القومية فستجعله محدودا بحدود الأفغان أو فارس على أحسن تقدير، بينما هو يريد لصوته أن يملأ الدنيا بأسرها. ومع ذلك فانه فى استخدامه لمفهوم الامة، يقصد به أحيانا مجموعة اسلامية محددة مثل مصر مثلاً أو فارس (١٣). وعلى أية حال فهذا هو تصورهم عن حقوق الامة من الوجهة السياسية: «السلطة الزمنية بملكها أو سلطانها، انما استمدت قوتها من الامة لاجل قمع أهل الشر وصيانة حقوق العامة والخاصة وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الامن وتوزيع العدالة المطلقة، الى آخر ما فى الوازع والسلطان

(١٢) المرجع السابق، ص ١١٠.

(١٣) «الخطرات، ص ٥٩ - ٦٠، وانظر ص ٤٦ عن مصر.

من المنافع العامة» (١٤). فالأمة هنا هي مصدر السلطات كما يقال، وهدف السلطة هو تحقيق «المنافع العامة» لمجموع الأمة، وإن كان القارىء سيلاحظ أن مفهومه هذا عن «المنافع العامة» سلبي جدا ومتأخر مثلاً عن مفهوم رفاة الطهطاوى الذى كان يرى ضرورة التنمية الاقتصادية كجزء من مفهوم «المنافع العامة».

وهكذا فإنه من الطبيعى أن يعتبر الافغانى «رضاء الأمة» شرطاً رئيسياً لقيام السلطة الزمنية، فيقول: «الدين الاسلامى لم تكن أصوله قاصرة على دعوة الخلق الى الحق وملاحظة أحوال النفوس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الأدنى الى عالم أعلى، بل هى كما كانت كافلة لهذا جاءت، وافية بوضع حدود المعاملات، بين العباد وبيان الحقوق كليها وجزئها وتحديد السلطة الوازعة التى تقوم بتنفيذ المشروعات وتعين شروطها، حتى لا يكون القابض على زمامها الا من أشد الناس خضوعاً لها، ولن ينالها بوراثة ولا امتياز فى جنس أو قبيلة أو قوة بدنية وثروة مالية، وإنما ينالها بالوقوف عند أحكام الشريعة والقدرة على تنفيذها ورضاء الأمة. فيكون وازع المسلمين فى الحقيقة شريعتهم المقدسة الالهية التى لا تميز بين جنس وجنس واجتماع آراء الأمة». (١٥).

الاستبداد والشورى :

وقد كان جمال الدين أشد اهل عصره معارضة للاستبداد وأكثرهم

(١٤) المرجع السابق، ص ٣٧، وانظر ص ١٣٣.

(١٥) «العروة الوثقى»، الأول، ص ٣٥ — ٣٦.

جسارة وافصاحا (١٦)، والاستبداد هو ضد رضا الامة، لأنه حكم الفرد بدون اشتراكها، ولأنه عند الافغانى حكم الفرد الظالم المستغل. فما هو بديل الاستبداد فى الشرق؟ هل هو الحكم النيابى الدستورى؟ هل هو الحكم الجمهورى؟ يبدو أن لا هذا ولا ذاك.

أما أن البديل لا يمكن أن يكون الحكم الجمهورى، فدليله هذا الموقف الصريح: يقول محرر «الخاطرات»، بعد ذكر أن «جمال الدين كان محبا لمصر وللمصريين، شديد الارتباط بهم»، ان رأى السيد كان أن مصر سوف تخلص لأهلها «إذا هم عملوا بالحزم وهيئوا ما يلزم من العزم، وما يتطلبه حكم الذات من القوى.. لا تحى مصر ولا يحى الشرق بدوله واماراته الا اذا أتاح الله لكل مصر رجلا عادلا قويا يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان. لأن بالقوة المطلقة الاستبداد، ولا عدل الا مع القوة المقيدة. وحكم مصر بأهلها انما أعنى به الاشتراك الأهلى بالحكم الدستورى الصحيح» (١٧).

ثم قال : « اذا صبح أن من الاشياء ما ليس يوهب، فأهم هذه الاشياء الحرية والاستقلال. لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك المسيطر للامة عن طيب خاطر، والاستقلال كذلك. بل هاتان النعمتان انما حصلت وتحصل عليها الأمم أخذ بقوة واقتدار. أما تغيير شكل الحكم المطلق بالشكل النيابى الشورى، فهو أيسر مطلباً وأقرب منالاً، اذ يكفى فيه أحيانا

(بتتألى فى ملحق هذا الفصل بمقالة حول هذا، وراجع بما سنذكره من خطبه الموجهة الى المصريين، وانظر كذلك «العروة الوثقى»، الأول، ص ١٢١، ١٤٥، ٢١٠، الثانى، ص ١١٠، ١٣٢، «الخاطرات»، ص ٣٤٥. (١٧) «الخاطرات»، ص ٨٩ — ٩٠.

ارشاد الملك ونصحه من عقلاء مقربيه (١٨) فيفعله، ويشرك معه أمته ورعيته، ويرى بعد التجرية راحة وتضامنا على سلامة ملكه.. فيكون للملك الدستوري عظمة الملك.. وهذا الشكل [الملك الشورى] هو الحكم الذى يصلح لمصر ولدول وامارات الاسلام فى الشرق. وبتوضيح وافصاح: لايسلم على الغالب الشكل الدستورى الصحيح مع ملك ذاق لذة التفرد بالسلطان، ويعظم عليه الأمر كلما صادمه مجلس الامة بارادته، أو غلبه على هواه. لذلك قلت: «إذا أتاح الله رجلا قويا عادلا لمصر وللشرق، يحكمه بأهله»، ذلك الرجل اما أن يكون موجودا أو تأتى به الامة، فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لنظامها الاساسى وتتوجه على هذا القسم.. أما الحكم الجمهورى فلا يصح للشرق اليوم ولا لأهله» (١٩).

هذا عن البديل الاول للاستبداد، وهو الحكم الجمهورى. فإذا عن البديل الثانى، الحكم النيابى الدستورى الذى ورد ذكره فى هذا النص ذاته؟ لنذكر أولا أن الافغانى كان متعلقا بالفعل بفكرة الدستور، ولنذكر ثانيا أنه رأى فيها المقابل الاوربى لفكرة الشورى، ولنذكر ثالثا أنه وقف مع ذلك موقفا متحفظا جدا من فكرة المجالس النيابية، ولنذكر رابعا أن الحل عنده انما هو «المستبد العادل» الذى «يحكم الشرق بأهله»، وهذه هى الشورى عند الافغانى. ولنفصل فى كل هذا.

أما عن تعلق الافغانى بفكرة الدستور، فانه أمر ثابت، وقد قدم هو نفسه مشروعا دستوريا لفارس، «لتكون حكومة ملكية شورى، فما أتم قواعد الدستور الكلية، وأطلع عليه الشاه ناصر الدين، الا وأعظم الامر، اذ رأى أن

(١٨) لاحظ هنا طبيعة الحل الاخلاقى القائم على أساس شخصى، النصح والارشاد.

(١٩) «الخطرات»، ص ٩٠-٩٣.

حكمة سيكون مقيدا وأن أهل فارس سيكونون أوسع سلطة من الشاه بمجلسهم النيابي». ولينظر القارئ في بقية الحديث لأنه شديد الدلالة على مفاهيم حكام «الشرق»، وعلى جسارة الافغانى اللامتناهية. فيقول الشاه لجمال الدين: «أصبح أن أكون يا حضرة السيد، وأنا ملك ملوك الفرس (شاهنشاه) كما حد أفراد الفلاحين؟ فقال جمال الدين: اعلم يا حضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري أعظم وانفذ وأثبت مما هم الآن. والفلاح والعامل والصانع في المملكة يا حضرة الشاه أنفع من عظمتك ومن أمراك. واسمح لاخلصى أن أؤديه صريحا قبل فوات وقته. لاشك يا عظمة الشاه أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش بدون أن يكون على رأسها ملك، ولكن هل رأيت ملكا عاش بدون أمة ورعية؟» «ويقال ان الصدر الأعظم وشى بجمال الدين عند الشاه، قائلا: «ان مايسنه جمال الدين من القوانين، لايفيد البلاد شيئا، ولكنه ينزع سلطان الشاه منه، ويعطيه الى السوق والفلاحين» (٢٠).

كذلك فان الافغانى قرب ما بين فكرة الدستور وفكرة الحكم بالشورى، ولكن هذا عنده لا يخلو من تقلبات. فيذكر محرر «الخطرات» أن جمال الدين قال مرة عن مقابلة له مع السلطان عبدالحميد: «رأيت من السلطان ارتياحا لقبول كل ما ذكرته له من محاسن الحكم الدستوري وأن الاسلام أول من عمل به فى سلطانه [أى الحكم الشورى]، وذلك عملا بحكم النص: «وأمرهم شورى بينهم» (٢١). فيظهر من هذا القول أن الشورى تعنى عنده الحكم الدستوري. ومع ذلك فان نفس الكتاب يذكر

(٢٠) لاحظ المرجع السابق، ص ٥٩ - ٦٠.

(٢١) «الخطرات»، ص ٦٤.

فى مكان آخر أن الافغانى قال مرة: «ان نذبىر الممالك، وصونها من سلطان أو ملك يطغى بقوته بالحكمة وحسن الرأى، وأصول الحكومة الشورية والمشاورة ودعوة الامة للتداول، وظائف الملوك.. كل ذلك مسطور فى القرآن، فى صورة النمل بأصرح عبارة وبآيات وجيزة» (٢٢). فالذى يظهر من هذا النص هو أن الشورى لا تعنى عند الافغانى الا محض «المشاورة» أو المناصحة، أى طلب الرأى لا أكثر وبلا الزام. ولكننا نرى الأفغانى فى سياق ثالث يستخدم كلمة «الشورى» استخداما يعود الى معنى «الحكم الدستورى». ففى نفس الكتاب ذكر حواراً بينه وبين الخديوى توفيق، يقول فيه هذا الأخير: «اننى أحب كل الخير للمصريين ويسرنى أن أرى بلادى وأبناءها فى أعلى درجات الترقى والفلاح. ولكن مع الاسف ان أكثر الشعب خامل جاهل لا يصلح أن يلقى عليه ما تلقونه من الدروس والاقوال المهيجة، فيلقون أنفسهم والبلاد فى التهلكة». وقد قال جمال الدين مجاوباً للخديوى: «ليسمح لى سمو أمير البلاد أن أقول بحرية واخلص ان الشعب المصرى كسائر الشعوب لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفرادهم، ولكنه غير محروم من وجود العالم والعاقل. فبالنظر الذى تنظرون به الى الشعب المصرى ولأفراده ينظرون به لسموكم. وان قبلتم نصيح هذا المخلص وأسرعتم فى اشراك الامة فى حكم البلاد على طريق الشورى، فتأمرون باجراء انتخاب نواب عن الامة، تسن القوانين وتنفذ باسمكم وبارادتكم، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم أيضاً لسلطانكم» (٢٣).

والحق أن موقف الافغانى من النظام النيابى يشوبه بعض

(٢٢) المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٢٣) المرجع السابق، ص ٤٦.

الغموض. فقد رأيناه فى النص السابق ينصح لتوفيق اقامة انتخابات، يختار الاهالى فيها نوابهم. ومع ذلك، فان محرر «الخطرات» يذكر بعد صفحة واحدة فى كتابه أقوال تختلف فى مضمونها تمام الاختلاف وتخص رأى الافغانى فى مجلس النواب. ونأتى هنا بذلك النص الهام الذى يوضح ليس فقط موقف الافغانى تجاه النظام البرلمانى بل وكذلك آراء له شديدة النفاذ حول الطبيعة الانتهازية «لنواب» الامة ومثليها، فى عصره بطبيعة الحال، وربما بعد عصره كذلك. يقول وكأنه يقرأ الحاضر والمستقبل فى كتاب مفتوح: «سترون عما قريب اذا تشكل المجلس النيابى المصرى، سيكون ولا شك بهيكلة الظاهرى مشابها للمجالس النيابية الاوربية، بمعنى أن أقل ما سيوجد فيه من الاحزاب حزب للشمال وحزب لليمين، ولسوف ترون اذا تشكل مجلسكم أن حزب الشمال لا أثر له فى ذلك المجلس، لأن أقل مبادئه أن يكون معارضا للحكومة، وحزب اليمين أن يكون من أعوانها... ولكن متى رأيتم المجلس النيابى الموهوم تشكل رأيتم كل عضو يفر من أن يكون فى حزب الشمال... فراه من الاسد الى حزب اليمين. فمقدمات مجلس نيابى قوته المحدثة له، خارجة عن محيط الامة، والمحدث له قوة خارجة عن الامة ومجلسها يعارضها، منافع متضاده وهدفان مختلفان (٢٤)، فمثل هذا المجلس لا قيمة له... نائبيكم سيكون على مقتضى ما مر من مهيئات مصركم فى زمانكم: هو ذلك الوجيه الذى امتص مال الفلاح بكل مساعيه، ذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام الذين هم أسقط منه همة، ذلك الرجل الذى يرى فى ارادة القوة الجائرة كل خير وحكمة، و يرى فى كل دفاع وطنه ومناقشته للحساب قلة أدب وسوء تدبير وعدم حنكة وتهور، وبالتالى يرى أن كل صفات العزة النفسية والمقومات الأهلية القومية مآلها الويل والبثور

(٢٤) هكذا فى الاصل.

وكل ما يدعو الى الذل واحتقار القومية وسحق وماتنمو به حرية الامة هو من مجالى حكمته العصرية.. فعدم مثل هذا المجلس خير من وجوده» (٢٥).

و يدل على أن هذا الكلام يعبر عن جوهر موقف الافغانى أنه يتفق مع تشاؤمه أمام نظام الاحزاب الذى عبر عنه نص آخر من «الخطرات»، ومع رأيه فى أن ما يحتاج الشرق اليه انما هو «المستبد العادل».

أما رأيه فى نظام الاحزاب فها هو: «الامة تتخيل من وراء وعود الحزب سعادة ورفاها وحرية واستقلالاً ومساواة، على أوسع شكل، قد لا يمكن حصوله فى البعيد الآجل فضلاً عن القريب العاجل. فيؤازرون الحزب بكل معانى الطاعة والانقياد والنصرة والتضحية.. الخ. فاذا ما تم للحزب ما طلبه من الامة واستحكم له الامر؛ ظهرت هنالك فى رؤساء الاحزاب الاثرة والانانية.. الخ» (٢٦). ومع ذلك فانه يتراجع بعض الشيء ويضيف قائلاً: «لا ينبغي أن يؤخذ من قولى هذا أن لافائدة من الاحزاب على مطلق الرأى والمعنى، فان الشرق بعد أن.. مرت عليه زلازل العسف والجور وأشكال الاستعباد، حتى تأصل فى نفوس ابنائه بذور الذل والاستكبانة لكل قوى اكتسح بلاده، ان هذا الشرق وهذا الشرقى لا يلبث طويلاً حتى يهب يوماً من رقبته.. فيأخذ فى اعداد عدة الامم الطالبة لاستقلالها المستنكرة لاستعبادها. على هذا الاساس الاجتماعى التدريجى، لا مانع يمنع الشرقى من الانخراط فى الحزب بعد الحزب، ويقبل من المواعيد ما يصدق وما لا يصدق، حتى يظهر فى الشرق ما ظهر فى الغرب من أفراد يرون الموت فى الحياة لاوطانهم مغنا.. حينئذ يكون الشرق قد تسنى له وجود

(٢٥) «الخطرات»، ص ٤٧ — ٤٨.

(٢٦) المرجع السابق، ص ٨٥ — ٨٦.

الحزب الذى هو نعم الدواء من داء استعباده، فيجمع شتات أبنائه.. يعملون متضامنين على صالح مجموعهم ونصرة مظلومهم و يأخذون ما لهم من حق و يؤدون ما عليهم من واجب وهم لا يحزنون» (٢٧).

والواقع أن الحل الحقيقى الذى ارتآه جمال الدين الافغانى لمشكلات الشرق انما هو حل «المستبد العادل» الذى يحكم بالشورى. ففى «العروة الوثقى» يرد على القائلين بأن طريق الشرق الى القوة انما هو نشر المعارف بين جميع الافراد وأنه «متى عمت المعارف كملت الاخلاق واتحدت الكلمة واجتمعت القوة»، يقول ردا على هؤلاء : «وما أبعد ما يظنون، فان هذا العمل العظيم، انما يقوم به سلطان قوى قاهر يحمل الامة على ما تكره أزمانا، حتى تذوق لذته وتجنى ثمرته...» (٢٨) كذلك فقد مربنا قوله الذى أتى به كتاب «الخطرات»، من أنه : «لا تحيى مصر ولا يحيى الشرق بدوله واماراته الا اذا أتاح الله لكل منهم رجلا قويا عادلا يحكمه بأهله على غير التفرد بالقوة والسلطان». ومما يدل على أن الدور الرئيسى سىظل يلعبه الحاكم قول «الخطرات» : «عرف جمال الدين بفرضه وسعيه الحثيث لجمع شتات أهل الشرق وإيقاظ الهمم من أهله، والاشراف بهم على الخطر الغربى المحدث بكيانهم والآخذ بخناقهم ليعملوا على جمع كلمتهم، ويأخذ كل ملك أو أمير فى الشرق على ترقية شعبه وتحسين ملكه، وتحسينه بالحكم الشورى الدستورى، وتمكينه لما يربط الأقرب فالأقرب، ويقويه بالتحالف والاتحاد، حتى يرجع الكل الى

(٢٧) المرجع السابق، ص ٨٦ — ٨٧.

(٢٨) «العروة الوثقى»، الأول، ص ٦٦، وحول تعبير «المستبد القاهر العادل»، راجع

«الرد»، ص ٣٩.

الانضواء تحت راية الخلافة العظمى».

ومع كل ذلك، وهنا أيضا، يعود الأفغانى و يتنصل من فكرة «المستبد العادل» فيقول محرر «الخاطرات» ان مريدي السيد سألوه: «ان المتداول بين الناس على لسانك: «يحتاج الشرق الى مستبد عادل»، فأجابهم: «هذا من قبيل جمع الاضداد. وكيف يجتمع العدل والاستبداد؟ وخير صفات الحاكم القوة والعدل، ولاخير بالضعيف العادل، كما أنه لاخير فى القوى الظالم» (٢٩) والذي يهمنى نحن شيئان: الأول أن المتداول بين الناس كان بالفعل ذلك، والثانى أن منطق المذهب أقوى من كل التراجعات اللفظية، ومنطق المذهب واضح من كل النصوص التى أثبتناها منذ قليل.

الحل الأخلاقى :

ونستطيع أن نخرج من كل ماسبق أن حل مشكلات الشرق ومصائبه، وخاصة روح التواكل وعادة تقبل الاستعباد، لايمكن أن يكون حل تربويا بالتعليم، ولن يكون حلا سياسيا، ولن يكون على الأخص اصلاحا دستوريا يعدل من النظم القائمة، و يقوم الشرقيون بنسخه عن أوربا. فإين الحل اذن؟ يبدو أنه يقوم عنده فى الاصلاح الاخلاقى أولا، وجوهر هذا الاصلاح ووسيلته هو الرجوع الى مثل عليا وفضائل سار عليها وتحلى بها السلف الصالح وأشارت بها الشريعة الحنيفة. وهكذا ستكون الحرية حرفيا ألا يخشى المؤمن فى الحق لومة لائم، ولديه من الامثلة عند السلف الصالح الكثير. وهذا يفسر تأكيد الافغانى على رذيلة عظمى فى

(٢٩) «الخاطرات»، ص ٩٠.

رأيه، هي رذيلة الجبن، التي تخصص لها العروة الوثقى مقالة طويلة بأكملها، وذلك في عددها الأخير الذي بعده اختفت عن الصدور. وسنأتى بهذه المقالة فى ملحق بهذا الفصل.

ومن جهة أخرى فإن الافغانى يرى وجود صلة وثيقة بين الجبن والوهم: «الوهم روح خبيث يلبس النفس مولودا قابوه الجبن ومربيه ومنشؤه الجبن». وهو «حجاب الحقيقة وغشاء على عين البصيرة.. وله سلطان على الارادة وحكم على العزيمة، فهو مجلبة الشر ومبعد الخير» (٣٠).

والواقع أنه يمكن أن يُلخص نداء الافغانى نحو الحرية فى هذه الصيحة الشعرية، التى هى فى آن واحد دعوة الى الشجاعة وتحريض على التمرد:

عش عزيزا أومت وأنت كريم بين طعن القنا وخفق البنود (٣١)

ولقد كانت حياة الافغانى كلها مثالا حيا على الشجاعة وعلى التمرد، وربما كان هذا أهم مشاركاته الحقيقية ومصدر تأثيره على معاصريه. ومن أقوى المواقف الدالة على شجاعته التى لا مثيل لها فى عصره أنه دخل على السلطان عبدالحسيد فى فترة اقامته الاخيرة فى الاستانة وقال له: «آتيت لاستميع جلالتك أن تقيلنى من بيعتى لك، لأنى رجعت عنها.. نعم بايعتك بالخلافة، والخليفة لا يصح أن يكون غير صادق الوعد. بيد جلالتك الحل والعقد، وبامكانك ألا تعد، واذا وعدت وجب عليك الوفاء. وقد رجوتك بالأمر الفلانى ووعدت بأنك تمضيه ولم تفعل»، فهذا السلطان

(٣٠) «الخطرات»، ص ٢٧٤ - ٢٧٩.

(٣١) نفس المرجع، ص ١٣٦

بعد أن انتفض بشدة عند سماعه الكلمات الاولى، وأصدر أمره بما كان يطلب جمال الدين (٣٢). ويقول الافغانى عن نفسه: «اننى استطعت فى حياتى أن قلت الحق ولم اكنمه، لا رغبة ولا رهبة، بل جاهرت به، وانى بلغت من الشجاعة مرتبة قلت معها بعض ما أقول» (٣٣). بل لقد كان يرغب فى الشهادة: «أنا عن نفسى غير راض، ذلك لأن الخمول قعد بي، فلم يوصلنى الى أسمى مرتبة، وهى مرتبة الشهداء» (٣٤)، ونضيف نحن أنها أعلى مراتب الشجاعة.

ولم تكن شجاعته شجاعة سياسية فقط، بل كانت كذلك، وربما فى المحل الاول، شجاعة عقلية. ولا يمكنك الا أن تحس بلهجة شخصية حين تراه يتحدث عن الحقيقة التي لا تسكن أحيانا معسكر الكثرة بينما يكون هناك أفراد برؤوسهم تحط فيهم الحقيقة و يدافعون عنها حتى ولو كان الثمن هو أعظم الآلام، وحين تراه يتحدث كذلك عن «التقليد الاعمى بدون حجة ولا برهان» (٣٥) للتقاليد المتوارثة. ولقد كان الافغانى واحدا من أوائل من حرضوا المسلمين على ممارسة حق الاجتهاد، وقد يكون أعظمهم جميعا وان لم يكن أولهم بالاطلاق. وتتميز ردوده على أهل التقليد بالصرامة والعنف، على غير أسلوب الاكثرين غيره ممن دافعوا عن حق الاجتهاد قبله، حيث فضلوا استخدام اللين، واللجوء الى الاشارة بدل التصريح، والاحتفاء وراء بعض السلطان وممارسة أسلوب التقدم والتأخر، أما هو فغير هذا تماما: يضع المبدأ، وكأنه يعتبر أن محض وضع مبدأ الاجتهاد دليل أحقيته. وعلى الحجة

(٣٢) «الخطرات»، ص ٦٨

(٣٣) المرجع السابق، ص ٢١.

(٣٤) نفس المرجع، ص ٢٣.

(٣٥) المرجع ذاته، ص ٢٠٦

القائلة بأن طريق الاجتهاد لا يمكن سلوكه بسبب صعوبة توفر شروطه، يرد الافغانى: «مامعنى أن باب الاجتهاد مسدود؟ وبأى نص سد باب الاجتهاد؟ أو أى امام قال لاينبغى لأحد من المسلمين بعدى أن يجتهد ليتفقه بالدين، أو أن يهتدى بهدى القرآن وصحيح الحديث أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه منها والاستنتاج بالقياس على ماينطبق على العلوم العصرية وحاجيات الزمان وأحكامه.. فن كان عالما باللسان العربى وعاقلا غير مجنون وعارفا بسيرة السلف... الخ جازله النظر فى أحكام القرآن وتمعننا والتدقيق فيها واستنباط الاحكام منها ومن صحيح الحديث والقياس... نعم ان أولئك الفحول الائمة [أبو حنيفة ومالك و الشافعى وابن حنبل] ورجال الامة اجتهدوا وأحسنوا...ولكن لا يصح أن تعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن...»(٣٦).

وهو ينادى باللجوء الى التأويل حين يبدو القرآن الحكيم متعارضا مع نتائج العلم الحديث (أى العلم الأوربى) : «عم الجهل وتفشى الجمود فى كثير من المترددين برداء العلماء حتى تخرصوا على القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة، والقرآن برىء مما يقولون... فاذا لم نرفى القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات، اكتفينا بما جاء فيه من الاشارة، ورجعنا الى التأويل...»(٣٧).

وربما كان من الممكن أن نعود بهذه المواقف كلها الى أصل أبعد، يعد ضمن المشاركات الكبرى بجمال الدين الافغانى فى تقدم الفكر الاسلامى الحديث، ذلك هو اعادته تقييم دور العقل واعطائه من جديد

(٣٦) «الخطرات»، ص ١٧٧ - ١٧٨.

(٣٧) المرجع السابق، ص ١٦١.

سلطات، قوية في حياة الانسان. وقد رأى الافغانى أن العقل سيصل يوما الى اكتشاف أسرار الطبيعة، ولكن على شريطة تحريره من «قيود الجمود» التي قيدته لعصور طويلة، هذا العقل الذي هو أشرف مخلوقات الله: «ما خلق الله خلقا أشرف من العقل الذي وهبه لخليفته في الأرض، وهو الانسان» (٣٨). ولا شك أنه ينبغي أن ننظر الى اعجابه «بالشجاعة الادبية» للدكتور شبلى شميل تحت هذا الضوء (٣٩)، وكذلك الحال الى اعجاب ارنست رينان الفرنسى بجمال الدين نفسه .

(٣٨) المرجع نفسه، ص ٣٧٥.

(٣٩) المرجع نفسه، ص ١٨٥: «اقدر لشميل قدره في دقة بحثه وتحقيقه وجرأته على بث ما يعتقد من الحكمة، وعدم تهيبه من سخط المجموع لما يجهله من حقائق العلم».

٣ العدالة

من السهل أن يدرك القارئ لآثار الافغانى أنه يتحدث عن العدالة أكثر بكثير مما يتحدث عن الحرية. وليس فى هذا ما يدعو الى العجب، فموضوع العدل من الموضوعات الاسلامية التقليدية، خاصة وأن المؤلفين الاسلاميين رأوا جميعا فى «العدل أساسا للملك». يقول الافغانى: «العدل قوام الاجتماع الانسانى وبه حياة الامم، وكل قوة لا للعدل تخضع فصيرها الى الزوال» (١)، بعد أن كان قد قال مخاطبا المسلمين: «عليكم.. أن تخضعوا لسطوة العدل، فالعدل اساس الكون وبه قوامه، ولانجاح لقوم يزدرون العدل بينهم، وعليكم أن نتقوا الله وتلزموا أوامره فى حفظ الذمم، ومعرفة الحقوق لأربابها، وحسن المعاملة واحكام الالفة فى المنافع الوطنية..» (٢).

وينبغى أن يكون هدف السلطة الزمنية تحقيق «العدل المطلق» (٣) ذلك أن «السلطة الزمنية بمليكتها أو سلطانها انما استمدت قوتها من الامة لأجل قمع أهل الشر، وصيانة حقوق العامة والخاصة، وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الأمن وتوزيع العدالة المطلقة، الى آخر ما فى الوازع والسلطان من المنافع العامة» (٤).

(١) «العروة الوثقى»، الاول، ص ١٤١.

(٢) «الخاطرات»، ص ٤٠١، وانظر «الرد»، ص ٣٧.

(٣) «الخاطرات»، ص ٣٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٧.

والدافع للسلطة الزمنية نحو تحقيق العدل هو فى المحل الاول طاعة الشريعة الاسلامية، وطاعتها الشرط الاساسى لكل حكومة، كما سبق ورأينا (٥). ويقول الافغانى: «كل فخارتكسبه الانساب، وكل امتياز تفيده الأحساب لم يجعل له الشارع أثرا فى وقاية الحقوق وحماية الارواح والاموال والاعراض، بل كل رابطة سوى رابطة الشريعة الحققة فهى ممقوته على لسان الشارع، والمعتمد عليها مذموم والمعتصب لها ملوم» (٦). ونلاحظ هنا أسس كون الافغانى معارضا للحركات القومية، وهذا وعنوان المقالة التى تأتى فيها هذه الكلمات هو «الجنسية والديانة الاسلامية».

و يوضح الافغانى مصدر وجوب الطاعة نحو السلطة الزمنية: فان النفوس اذا اعتمدت جميعا على «حاكم تتصاغر لديه القوى وتتضائل لعظمته القدرة وتخضع لسلطته النفوس بالطمع، وتكون بالنسبة اليه متساوية الاقدام، وهو مبدأ الكل وقهار السموات والارض، ثم يكون القائم من قبله بتنفيذ أحكامه أى الحاكم الأرضى مساهما للكافة فى الاستكانة والرضوخ لاحكام أحكم الحاكمين، فاذا أذعنت الانفس بوجود الحاكم الاعلى، وأيقنت بمشاركة القيم على أحكامه وهو الحاكم الارضى لعامتهم فى التطامن لما أمر به، أطمأنت فى حفظ الحق ودفع الشر الى صاحب هذه السلطة المقدسة وهو الحاكم الارضى أيضا واستغنت عن عصبية الجنس لعدم الحاجة اليها» (٧). والقارىء المنتبه سيجد فى هذا وضعاً جديداً لنظرية «الحكم الالهى».

ولكن ما هى على الدقة طبيعة العدالة المطلوبة من الحكومة؟ اذا

(٥) «العروة الوثقى»، الاول، ص ٣٥.

(٦) «العروة الوثقى»، ص ٣٦ - ٣٧.

(٧) المرجع نفسه، ص ٣٥.

تفحصنا النصوص الافغانية عن قرب وجدنا أن فكرة جمال الدين عن تلك العدالة لا تقل فقرا عن تصور النظرية السياسية التي أخذ بها حكام المسلمين في هذا الجانب . فالعدل المطلوب ما هو في النهاية الا «نسف العدوان الظاهر ورفع الظلم البين»، وهذه هي وظيفة الحكومة (٨)، وهو تصور سلبي كما هو واضح.

وقد نجد أحيانا تعبيرات فخيمة كتلك التي سبق لنا رؤيتها من أن «العدل أساس الكون وبه قوامه» (٩)، وماشابه ذلك، ولكن الواقع أن هذا كله لا يجاوز الحدود الضيقة لتعبير آخر، ألا وهو «حفظ الحق ودفع الشر» (١٠)، وهو ما يعنى بعبارة أخرى: المحافظة على الاوضاع القائمة كما هي. وصحيح أن هذه العدالة تحتوى ضمنا على التحذير من ارتكاب الظلم، ولكن ماذا ستكون اذن تلك «العدالة» التي ينسبها السيد جمال الدين الى الاتراك على ما يقول صاحب «الخطرات»: التزم الاتراك والسلطين العظام منهم جانب الدين، وكان على منصة المشيخة الاسلامية علماء أعلام... يصدر السلطان وأكابر دولته عن رأيهم وينزل عن حكمهم، فعدلوا في الرعية وأمنوا من دخل في ذمتهم» (١١)؟

والواقع أنه من المستحيل بالفعل، أويكاد، ان نجد عند جمال الدين الافغانى فكرة واضحة المعالم ومفصلة عن مضمون العدالة، وذلك اكتفاء بتكرار «الكلمة» ذاتها، وكأن محتواها ومعناها واضحان وضوح نور الشمس، فلا حاجة بها الى تحديد. وهو يشير مرات عديدة الى «ميزان عدل

(٨) «الرد»، ص ٧٧.

(٩) «الخطرات»، ص ٣٧.

(١٠) «العروة الوثقى»، الاول، ص ٣٥.

(١١) «الخطرات»، ص ٢٢٥.

الله» (١٢)، والى القاعلة المشهورة الخاصة «بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر» (١٣)، والى المساواة التي أكدت عليها الشريعة الاسلامية (١٤)، والى «الاعتدال» باعتباره صنوا للعدل (١٥)، والى «الامن والراحة» باعتبارهما نتيجتين ضرورتين له (١٦)، والى نموذج «العدالة الشرعية» كما تجسد في سيرة الخلفاء الراشدين (١٧)، والى حب العدالة الذي كان عند «أجدادنا» بصفة عامة» (١٨) نعم تجد عند الافغانى كل هذه الاشارات، ولكنك اذا تمعنت فيها لتضع يدك على شىء صلد فلن تجد الا تعبيرات يدق أغلبها أجراس الخطابة و «الانشاء»، كما سبق ورأينا من قبل في نص أثبتناه (١٩).

و يبدو أنه يحدد القول على نحو أكبر حين يحاول تفسير الآية القرآنية الرئيسية في هذا الصدد، وهى «ان الله يأمركم بالعدل والاحسان»، فيذهب الى أن معنى هذه الآية هو: «اعطاء كل دى حقه ووضعه الاشياء فى مواضعها وتفويض أعمال الملك للقادرين على أدائها مما يوجب صيانة الملك وقوة السلطان و يشيد بناء السلطة، ويحكم دعائم السطوة، ويحفظ نظام الداخل من الخلل و يشفى نفوس الامة من العلل. هذا مما تحكم به بداهة العقل، وهو عنوان الحكمة التى قامت بها السموات والارض وثبت

(١٢) المرجع السابق، ص ١٤٥، ١٦٠، ١٦١، ٢١٧.

(١٣) «العروة الوثقى»، ص ٢٠٠.

(١٤) المرجع السابق، ص ٣٥، ٣٨.

(١٥) نفس المرجع، ص ١٤١، ١٩٨.

(١٦) «العروة الوثقى»، الثانى، ص ٤٠، ٤١.

(١٧) «العروة الوثقى»، الاول، ص ٣٨.

(١٨) «الخطرات»، ص ٣١٩.

(١٩) «العروة الوثقى»، الثانى، ص ١٩٢.

بها نظام كل موجود وهو العدل المأمور به على لسان الشرع فى قوله «ان الله يأمركم بالعدل والاحسان» (٢٠) ثم يضيف: «كما أن الجور عن الاعتدال والميل عن سبيل الاستقامة فى كل جزء من أجزاء العالم يوجب فناءه وضمحلالة، كذلك الجور فى الجمعيات البشرية يسبب دمارها. لهذا حثت الاوامر الالهية على العدل وكثرت النهى فى الكتاب المجيد عن الظلم والجور والحكام أولى من توجه اليه الاوامر والنواهي فى هذا الباب: العدل هو الحكمة التى امتن الله بها على عبادة وقرنها بالخير الكثير، فقال «ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا، وهى مظهر من أجل مظاهر صفاته العلية، فهو الحكم العدل وهو اللطيف الخبير» (٢١).

ولكن مضمون هذا كله مضمون فقير، فضلا عن طابعه الخطابى، حتى أن الافغانى وجد يوما أنه يستطيع أن يضع تصويره عن العدالة فى كلمات أربع للخليفة عمر بن الخطاب: «نعم تسنى للفاروق أن يأتى على خير نتائج الاحكام وما ينتظره الناس على اختلاف طبقاتهم من عدل الحكام بأربعة كلمات حيث قال للمغيرة بن شعبة حينما ولاه: يا مغيرة، ليامنك الابرار وليخفك الأشرار» (٢٢)، وهذا المعنى يعود الى أربعة آخر للافغانى: «حفظ الحق ودفع الشر»، وقد مرت علينا.

أما اذا أدركنا انتباها هنا الى مفهوم الافغانى عن شروط الحاكم العادل وواجباته فسنجده، أغنى شيئا ما من مفهومه عن العدالة ذاتها وأكثر تفصيلا. فالحاكم العادل ينبغى أن يكون خاضعا للشريعة، وألا يتبع هواه،

(٢٠) «العروة الوثقى»، الثانى، ص ١٦٥. ١٦٦.

(٢١) نفس المرجع، ص ١٦٦.

(٢٢) «الخطرات»، ص ٣٠١.

وَألا تكون بينه وبين المؤمنين فروق، وألا تكون له ميزات، خاصة عليهم، وأن يتبع رأى العلماء العارفين بأحكام الشريعة (٢٣). كذلك فإن تصور الافغانى عن مصالح الدولة وواجباتها كان تصورا واضحا بعض الشيء.

يقول فى «رسالة الرد على الدهريين» (٢٤): «الامم فى رفاقتها والشعوب فى راحتها وانتظام أمر معيشتها محتاجة الى الحكومة بأى أنواعها اما جمهورية أو ملكية مشروطة أو ملكية مقيدة والحكومة فى أى صورها لا تقوم الا ببرجال يليون ضروبا من الاعمال فمنهم حراس على حدود المملكة يحمونها من عدوان الاجانب عليها و يدافعون الوالج فى ثغورها وحفظه فى داخل البلاد يأخذون على أيدى السفهاء ممن يهنك ستر الحياء ويميل الى الاعتقاد من فتك أو سلب أو نحوهما ومنهم حملة الشرع وعرفاء القانون يجلسون على منصات الأحكام لفصل الخصومات والحكم فى المنازعات ومنهم أهل جباية الأموال يحصلون من الرعايا ما فرضت عليهم الحكومة من خراج مع مراعاة قانونها فى ذلك ثم يستحفظون ما يحصلون فى خزائن المملكة وهى خزائن الرعايا فى الحقيقة وان كانت مفاتيحها بأيدى خزنتها ومنهم من يتولى صرف هذه الأموال فى المنافع العامة للرعية مع مراعاة الاقتصاد والحكمة كانشاء المدارس والمكاتب وتمهيد الطرق وبناء القناطر واقامة الجسور واعداد المستشفيات و يؤدى ارزاق سائر العاملين فى شؤون الحكومة من الحراس والحفظلة وقضاة العدل وغيرهم حسبما عين لهم وهذه الطبقات من رجال الحكومة الوالين على أعمالها انما تؤدى كل طبقة منها عملها المنوط بها بحكم الامانة فان خزيت امانة أولئك الرجال وهم أركان الدولة سقط بناء

(٢٣) انظر كل هذا، «العروة الوثقى»، الأول، ص ٣٧ - ٣٩، ٤٠، ١١٠، ١٦٤، الثانى، ص

٤٠، «الرد»، ص ٤٣، «الخاطرات»، ص ٣٧، ٣٩، ٥٢٢.

(٢٤) «الرد»، ص ٤٣ - ٤٤، وانظر «العروة الوثقى»، الثانى، ص ١١٠ - ١١١.

السلطة وسلب الامن وزاحت الراحة من بين الرعايا كافة وضاعت حقوق المحكومين وفشا فيهم القتل والتهاوب ووعرت طرق التجارة وتفتحت عليهم أبواب الفقر والفاقة وخوت خزائن الحكومة وعميت على الدولة سبل النجاح».

ولكن الامور ليست بالبساطة التي قد تتبادر الى ذهن القارىء: فالافغانى شخصية معقدة التركيب متعددة الجوانب، واذا كنا قد ذكرنا فيما سبق من صفحات آراء الافغانى العالم الدينى، فان له آراء أخرى ومواقف بقدر ما فيه من جوانب أو قل بقدر ما فيه من «شخصيات». فقد كان الى جانب المدافع عن آراء أهل السلف الصالح، كان رجل عصره، وهنا ستجده يتحدث حديثا مختلفا بعض الشيء عن ذلك الذى رأيناه من قبل.

انظر اليه مثلا وهو يتحدث باعتباره «ماسونيا»: «أول ماشوقنى فى بناية الأحرار [يقصد منظمة الماسونيين] عنوان كبير خطير: حرية، مساواة، اخاء، غرض «منفعة الانسان، سعى وراء ذلك صروح الظلم، تشييد معالم العدل المطلق».. هذا ما رضيته من الوصف للماسونية وارتضيته لها، ولكن مع الاسف أرى أن جرائم الأثرة والاناية وحب الرياسة..» (٢٥)، ويأخذ فى التعبير عن خيبة أمله مع من رأى من اعضاء التنظيم. لأن تصويره عن الماسونية كان التالي: «اذا لم تدخل الماسونية فى سياسة الكون، وفيها كل بثناء حر، واذا آلات البناء التى بيدها لم تستعمل لهدم القديم وتشييد معالم حرية صحيحة واخاء ومساواة، وتلك صروح الظلم والعتو والجور، فلا حملت يد الأحرار مطرقة حجارة..» (٢٦).

(٢٥) «الخاطرات»، ص ٤٢.

(٢٦) الخاطرة، ص ٤١.

وقد رأى فيه أتباعه حكما اجتماعيا من «أعظم حكماء هذا العصر» (٢٧)، فيما ظنوا، والحق أن الأفغاني كان شديد الاهتمام بما يمكن أن يسمى بالمشكلات الاجتماعية بوجه عام، وله مواقف بشأن التربية والمرأة وطبيعة العلاقات الاجتماعية. ولن نفصل القول في هذا، إنما الذي يهمنا هنا هو أن العدل ليس ضرورة سياسية وحسب، بل كذلك، وربما أولا، فضيلة أخلاقية.

وينظر الأفغاني إلى الفضائل بعامة نظرة «اجتماعية» سواء على المستوى الفردى أو المستوى الجمعي: «الفضائل سجايا للنفس من مقتضاها التأليف والتوفيق بين المتصفين بها، كالسخاء والعفة والحياء ونحوها... وعلى هذا النحو يكون الأمر في الأشخاص الكثيرة، فالفضائل هي مناط الوحدة بين الهيئة الاجتماعية وعروة الاتحاد بين الآحاد» (٢٨). وابن مكان العدل في الفضائل؟ «مجموع الفضائل هو العدل في جميع الأعمال، فاذا شمل طائفة من نوع الإنسان وقف بكل من آحادها عند حده في عمله لا يتجاوز بما يمس حقا للآخر فيه، فبه يكون التكافؤ والتآزر» (٢٩). والفضائل التي تنتج هذا الأثر، أي التآلف والاتحاد هي: «التعقل والتروى وانطلاق الفكر من قيود الاوهام والعفة والسخاء، والقناعة والدمائة والوقار، والتواضع وعظم الهمة والصبر والحلم والايثار، والسنجدة والسماحة والصدق والوفاء والامانة، وسلامة الصدر من الحقد والحسد، والعفو والرفق والمروءة والحمية، وحب العدالة والشفقة» (٣٠). وأكثر ما يرتبط العدل

(٢٨) «العروة الوثقى»، الأول، ص ١٩٠.

(٢٧) المرجع السابق، ص ٨٧.

(٣٠) نفس المرجع، ص ١٩٤ - ١٩٥.

(٢٩) نفس المرجع، ص ١٩٠ - ١٩١.

بالشفقة وبالسلم والرحمة، وهي من اصول الدين (٣١).

ومن أظهر المواقف التي اتخذها جمال الدين الافغاني باعتباره «حكيمًا اجتماعيًا» أكثر من كونه مفكرًا دينيًا، الهجوم على استغلال الحكام في شتى الممالك الاسلامية للضعفاء من الاهالي وظلمهم اياهم، وعلى اهمال الاغنياء القيام بواجباتهم بل ووقوفهم في صف المعتدي الاجنبي حيث كانوا. وما من شك في أن هذا الموقف هو أهم ما شارك به جمال الدين في الحياة السياسية والاجتماعية في مصر وعلى الأخص ما بين عام ١٨٧٧ و ١٨٧٩ حين طرد من مصر (وقد دخلها مرة في عام ١٨٦٩ وبقي فيها لمدة أسابيع ثم عاد اليها ليقم فيها اقامته الثانية عام ١٨٧١ وهي التي امتدت حتى سنة ١٨٧٩).

ويكفي هنا أن ينظر القارئ في نص يروى عن خطبة للافغاني في المصريين كانت لاشك جديدة على مسامعهم لجرأتها البالغة: «انكم معاشر المصريين قد نشأتم في الاستعباد، وربيتم بحجر الاستبداد، وتوالت عليكم قرون مذ زمن الملوك الرعاة حتى اليوم وأنتم تحملون عبء نير الفاتحين، وتعنون لوطاة الغزاة الظالمين، تسومكم حكوماتهم الحيف والجور، وتنزل بكم الخسف والذل، وأنتم صابرون بل راضون، وتنتزف قوام حياتكم ومواد غذائكم المجموعة بما يتحلب من عرق جباهكم بالمقرعة والسوط، وأنتم في غفلة معرضون.. تناوبتكم أيدي الرعاة ثم اليونان والرومان والفرس ثم العرب والأكراد والمماليك ثم الفرنسيين والمماليك والعلويين، وكلهم يشق جلودكم بمبضع نهمه، ويهيض عظامكم بأداة عسفة، وأنتم كالصخرة الملقاة في الفلاة، لا حس لكم ولا صوت. انظروا أهرام مصر وهياكل منفيس

(٣١) «العروة الوثقى»، ص ١٤٤.

وأثار ثيابة ومشاهد سيوه وحصون دمياط شاهدة بمنعة آبائكم وعزة
أجدادكم.. هبوا من غفلتكم، اصحوا من سكرتكم، انفضوا عنكم غبار
الغباوة والخمول، عيشوا كباقي الأمم أحرارا سعداء، أو موتوا مأجورين
شهداء» (٣٢).

وقد خطب جمال الدين مرة في الاسكندرية، وكان مما قال: «أنت
أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض لتستببت ما تسد به الرمق وتقوم بأود
العيال، فلماذا لا تشق قلب ظالمك؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة
اتعابك؟» (٣٣)

هل هذا نداء من أجل الثورة أم تحريض على التمرد؟ فلنقل،
مستخدمين لغة أكثر تواضعا، انه دعوة الى العصيان، أو قل حتى انها دعوة
الى الرفض، وكل كلمة من هذه الكلمات أقل من سابقتها درجة في
الشمول والجذرية. وربما كان هذا في نهاية الامر متفقا مع نزعة الافغاني
المركزية، وهي في جوهرها نزعة محافظة فلم يكن يخطر بباله أن يدعو الى
تغيير جذري، الى تغيير كل شيء، بل كان كل ما يشغله هو تغيير الاتجاه
وحسب، تغييرا يعود بالامة الى طريق السلف الصالح. ومن هنا يتبين
خطأ المفسرين، وكذب بعضهم، حين تحدثوا عن الافغاني على أنه داعية
الثورة. وللبعض عذرهم، فهناك عنده ما يدل على ذلك، ولكن فرق بين
ثورة وثورة، والثورة هي التغيير من الجذور.

وقد استمر على فضحه للقوى الاستغلالية في مصر من خلال
مقالات «العروة الوثقى» التي أصدرها في باريس خلال سنة ١٨٨٤

(٣٢) «تاريخ الاستاذ الامام»، الجزء الاول، ص ٤٦ — ٤٧.

(٣٣) عثمان أمين، «رائد الفكر المصري»، ص ٢٢.

بالتعاون الوثيق مع محمد عبده، وهي المقالات التي الهبت صدور الناس، فى مصر وفى الشام وفى غيرهما من بلاد المسلمين. وقد جاء فى العدد الاول من الجريدة تحديد أهدافها ومنهجها، ويستدل منه أنها ربطت ربطا وثيقا بين الظلم الداخلى (ظلم الحكام والظلم الاجتماعى بأشكاله ومصادره المتنوعة) وبين الظلم الخارجى (الغزو الانجليزى ليس لمصر فقط، وبل وكذلك للسودان والهند، وان كان اهتمام الجريدة بمصر يأتى فى الصدارة الأولى). تقول فى سطورها الاولى: «خفيت مذاهب الطامعين أزمانا ثم ظهرت، بدأت على طرق ربما لا تنكرها الانفس ثم التوت. أو غل الاقوياء من الامم فى سيرهم بالضعفاء... وبلغوا بهم من الضيم حدا لا تحمله النفوس البشرية» (٣٤).

ثم تضيف المقالة الأولى: «بلغ الاجحاف بالشرقيين غايته، ووصل العدوان فيهم نهايته، وادرك المتغلب منهم نكايته، خصوصا فى المسلمين منهم. فمنهم ملوك أنزلوا عن عروشهم جورا وذوو حقوق فى الامرة حرموا حقوقهم ظلما، وأعزاء باتوا أذلاء وأجلاء أصبحوا حقراء وأغنياء أمسوا فقراء.. وأسود تحولت نعاما. ولم تبق طبقة من الطبقات الا وقد مسها الضرر من افراط الطامعين فى أطماعهم» (٣٥).

وتهاجم «العروة الوثقى»، كما أشرنا، الجميع، من الحديوي فى مصر الى الانجليز ومن الاغنياء الى كبار الموظفين، وقد يكون الحاكم فى خفى أمره رئيس السارقين» (٣٦). أما عن الحديوي توفيق فتقول «العروة الوثقى»: «ابيضت عين الدهر وامتقع لون الزمان حتى أن بعضا من

(٣٤) «العروة الوثقى»، الاول، ص ١.

(٣٥) المرجع نفسه، ص ٤.

(٣٦) «الرد»، ص ٧٨.

المسلمين على حكم النادرة يعز عليهم الصبر و يضيق منهم الصدر لجور حكامهم وخروجهم فى معاملتهم على أصول العدالة الشرعية، فيلجأون للدخول تحت سلطة أجنبية... (٣٧). وعن الوزير الارمني نوبار باشا تقول «الخطرات» استمرارا «للعروة الوثقى»: «فاذا رأيت مثلا نوبار باشا الارمني يعمل على نكاية مصر وما يضير المصريين، وقد تبوأ رئاسة النظر فيهم، وليس بينه وبينهم أقل جامعة، حتى أنه لو باع مصر بأبخس الاثمان فهو الرابح، ولا يخسر فى هذا البيع ملة ولا وطن ولا جنسا» (٣٨).

أما كبار الموظفين فانهم عن المصلحة العامة لاهون ولا ينتبهون الا الى الحصول على فوائد ذاتية، ولو بثمن الخيانة. فتقول «العروة الوثقى» عن «الشرف»: «كلمة يهتف بها أقوام مختلفة من الناس، الا أن أكثرهم عن حقيقة معناها غافلون. فئة ترى الشرف فى تشييد القصور، والتعالى فى البنيان وزخرفة الحوائط والجدران، ووفرة الخدم والحشم، واقتناء الجياد، وركوب العربات، وفئة أخرى تتوهم أن الشرف فى لبس الفاخر من الثياب... فئة تتخيل الشرف فى الألقاب والرتب كالبيك والباشا، أو فى الوسامات المعروفة بالنياشين... حتى أنك ترى الرجل يسلب مال أخيه، وينهب ثروة أقاربه وذويه، أو بني ملته ومواطنيه، ليشيد بما يصيب من السمات قصرا، ويرفع بناء ويزخرف بيتا، و يقيم له حراسا من المماليك، وخفراء من الغلمان، و يظن بذلك أنه نال مجدا أبديا وفخارا سرمديا.. ومنهم ثالث يسهر ليله و يقطع نهاره، بالفكر فى وسيلة ينال بها لقبا من تلك الالقاب.. وسواء عنده الوسائل يطلبها أيا كان نوعها، وان أفضت الى

(٣٧) «العروة الوثقى»، الاول، ص ٣٨ — ٣٩.

(٣٨) «الخطرات»، ص ٢٤٩ — ٢٥٠.

خراب بلاده، أو تذليل أمته، أو تمزيق ملته، وعنده أنه رقى الذروة من معنى الشرف» (٣٩).

وتضيف الجريدة في مكان آخر عن الخيانة: «لسنا نعني بالخائن من يبيع بلاده بالنقد و يسلمها للعدو بثمن بخس أو بغير بخس (وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس)، بل خائن للوطن من يكون سببا في خطوة يخطوها العدو في أرض الوطن.. ذلك هو الخائن في أي لباس ظهر وعلى أي وجه انقلب. القادر على فكر يبدية، أو تدبير يأتيه، لتعطيل حركات الأعداء ثم يقصر فيه، فهو الخائن... (٤٠). والواقع أن المقصود هنا إنما هو الخديوى توفيق ووزرائه وعلى رأسهم نوبار وأعوانه وأظهرهم سلطان باشا.

و يشارك كبار الموظفين في الخيانة الاغنياء الذين لا تحركهم الا الأنانية: «رب غنى في مصر يملك مزارع واسعة واقطاعات كثيرة (أبعاديات وجفالك)، فيركن الى ما تفيض عليه من الرزق ويطمئن قلبه من جهة معيشته ومعيشة أبنائه من بعده، فيستوى عنده أجناس الحاكمين، ولا يبالي بولاية الانجليز على بلاده، حيث سلم له قوته» (٤١).

وبينا الخديوي والحكام والاغنياء في واد، يعيش الاهالى في واد آخر اسمه وادى البؤس: «عامة الاهالى في الديار المصرية بين فقر كاد يفضى الى قحط واختلاف فى النظام وضعف فى السلطة وخبط فى الاحكام، كادت تؤدى الى يأس من الاصلاح... (٤٢). «واشتدت،

(٣٩) «العروة الوثقى»، الثانى، ص ٩٣. وانظر فى ترف الاقوياء ص ١٦٣، جزء اول، ص ٣٨.

(٤٠) «العروة الوثقى»، الثانى، ص ٢٢٣ — ٢٢٤.

(٤١) «العروة الوثقى»، الاول، ص ٢٢٥ — ٢٢٦.

(٤٢) «العروة الوثقى»، الاول، ص ٣٦.

الحاجة بالفلاحين الى ما يعوض عليهم ماشية الحراثة بعدما اغتالها التيفوس وما يجددون أو يصلحون به آلاتهم الزراعية... فعميت عليهم السبل وضاعت بهم المسالك، ولم يجدوا لسد حاجاتهم سبيلا. ففسدت الزراعة.. وأعدم المزارعون قاطبة الا نزر يسير من حفظة الكنوز أو المستأثرين بأموال الكافة نهبا وسلبا». (٤٣) ووقع الفلاح بين قبضتين: قبضة الحكومة وقبضة المرابى الاجنبى: «الحكومة مضطرة لطلب الأموال وملجأة الى تكليف الفلاحين بدفع ما عليهم، والأجانب قائمون على اقتضاء ديونهم منهم.. [وهكذا] تنعاب أغربة الدالين فى فناء ديوان الحقانية على خراب بيوت الفلاحين: هذا ينادى على بيع أراضيه بأسرها، وهذا ينعق عليه بمبيع بعضها، والآخر بالحجر على أملاكه...» (٤٤).

وقد انتهت الجريفة الى الاستغلال الاقتصادى الذى يمارسه الاحتلال الانجليزى وفضحت أمره، ليس في مصر وحسب بل وفي الهند وأيرلندا، وبيئت أن بداية الاستعمار هو التجارة، كما فعلوا في الهند (٤٥)، وحين تمكنوا من أمرها فيها هو ما فعلوه: «من ساح فى المستعمرات الانجليزية كالبلاد الهندية ونحوها، تبين له أن الاهالى فى تلك الممالك حملوا من أثقال الضرائب وأوتار الرسوم الدائمة والمؤقتة ما لا يعرف له غاية ولا يؤخذ فيه بقياس، حتى سقطوا فى مهواة من الفقر لا يجدون منها خلاصا». وهو يقول هذا ردا على من قد تسمح له سذاجته بأن يظن أن طلب بريطانيا فى ذلك الوقت (١٨٨٤) تنقيص فائدة الدين المصرى هو بدافع الحرص على «راحة المصريين وتخفيفا لثقل الدين على الخزينة المصرية وتوصلا لرفاهة

(٤٣) نفس المرجع، ص ٢٣.

(٤٤) نفس المرجع، ص ٢٠٤.

(٤٥) «العروة الوثقى»، الاول، ص ١٤٩.

الاهالي وتوسيع دائرة ثروتهم»، كلا بل: «تريد حكومة بريطانيا أن تسود على مصر وتستعبد أهلها، وترى أن بقاء الحالة المالية على أصولها السابقة يرجع بالمنفعة على الدائنين من الامم المختلفة، فلا يكون حظ الخزينة الانجليزية الخاصة من ثروة مصر وافر... فهي تسعى لفائدتها الخاصة ليس الا» (٤٦). وكذلك فان احداث المقاومة الايرلندية في ذلك الوقت للاستعمار الانجليزي لها هو أقوى دليل على كذب ادعاءات الانجليز بأنهم يذهبون الى حيث يذهبون من اجل المدنية. فتقول «العروة الوثقى» تحت عنوان «ايرلندا»: «في كل يوم يقيم الانجليزي برهانا منطقيا ودليلا جدليا على أنه ما ذهب الى مصر الا بقصد الراحة ووضع قواعد العدالة. ولكنه كلما رتب مقدماته لاقتناع السذج بقضاياهم المشهورة، عارضه الايرلنديون ببراهين عملية» (٤٧)، وهي هجماتهم المسلحة على الأبنية والجسور والسكك الحديدية في ايرلندا المحتلة.

وما من شك في أن الصفحات السابقة تثبت بالدليل القاطع وقوف الافغاني ضد الاستعمار الاقتصادي وضد الاستغلال الاجتماعي كذلك في صورته القائمة. ولكن هل كان له موقف ايجابي بشأن طريقة تحقيق ضد الاستغلال الاجتماعي، أي تحقيق العدالة الاجتماعية؟ يقول مترجمو جمال الدين انه قال بالاشتراكية، كما أسرع عارضو الاشتراكية وقت كانت مذهباً رسمياً في مصر منذ أعوام الى نصوص جمال الدين وأخذوا منها كل ما يناسبهم، ولكن النظر المدقق فيها يجد أن الغموض هو سمة مواقف جمال الدين أو قل ان سمتها هو الازدواجية على الأقل. ونظرا لطرافة هذه المواقف

(٤٦) المرجع السابق، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٤٧) المرجع نفسه، الاول، ص ٥١، وراجع مقال «العدالة الانجليزية»، الثاني ص

٤٨، وما بعدها.

فسنأتى بنص حولها فى ملحق هذا الفصل ونقدم لنصوصه بأهم ملاحظاتنا على الموضوع.

ونقول من الآن ان الحل الحقيقي فى نظر الافغاني لمقاومة الاستغلال واقامة قواعد «العدل المطلق»، انما هو الحل الاخلاقى القائم على الانقياد لأحكام الشريعة. و يبدو للناظر فى مجمل أقوال الافغاني أنه يرى العلة الكبرى لشروور الامة انما هي رذيلة الانانية، وهي المسئولة عن كل الفساد الذي يعاني منه جهاز الحكم الاسلامى وبالتالى المجتمع الاسلامى. فانظر الى مصر مثلاً، وستجد أن الانجليز يعتمدون فى بقائهم على الخديوي توفيق، وهذا لا هم له الا التمتع بسلطة صورية على رأس البلاد، فلولا أنانيته لوجب عليه أن يتنحى عن الملك وأن يموت شهيداً فى سبيل دينه ووطنه (٤٨). ولهذا فان ما سينقذ الأمة انما هي «جميعات يتولى أمرها اناس يأخذون على أنفسهم الالبية عهداً أن لا يقرعوا باباً لسلطان، ولا يرضعهم الحدثان، ولا يثنى عزمهم الوعيد، ولا يغرمهم الوعد بالمنصب، ولا تلهيهم التجارة ولا المكسب، بل قوم يرون فى المتاعب والمكاره بنجاة الوطن من الاستعباد غاية المغم، وفى عكسه المغرم» (٤٩). وهكذا فان المهم هو قيام رجال تتوفر فيهم الفضيلة المقابلة لرذيلة الانانية، أي فضيلة الايثار، أو قل على الاقل فضيلة النزاهة (٥٠)

(٤٨) «العروة الوثقى»، الثانى، ص ١٠٩.

(٤٩) «الخطرات»، ص ١٣٧ — ١٣٨.

(٥٠) «العروة الوثقى»، الاول، ص ٣٧، ٦٩.

خاتمة

نستطيع أن نخرج من عرضنا السابق بنتيجتين. الاولى: انه يمكن أن نميز عند الافغاني، كما أعلن عن نفسه للعموم، بين موقفين متميزين: الموقف الاول هو موقف المدافع عن تراث الاسلام والعقائد التقليدية كما بدت، نظرا وعملا، خلال العقود الاولى من الدولة تحت حكم الرسول والخلفاء الراشدين. والموقف الثاني هو موقف الرجل العصري الذي يستخدم لغة علمانية الى حد كبير أو صغير. هذه هي النتيجة الاولى، أما الثانية فهي أنه على حين تحتل فكرة الحرية مكانا ضئيلا الى حد ما بين اهتماماته النظرية، وأنه يفهم من هذه الكلمة على الاخص الحرية القومية أو قل حرية الامة، أو الامم، الاسلامية بازاء الغزو الاوربي من جهة وبازاء السلطات الاستبدادية للحكام المسلمين أنفسهم، نقول على حين أن هذا هو حال مفهوم الحرية عنده، فانه يهتم أكثر كثيرا بفكرة العدالة، ومع ذلك فان مضمون هذا المفهوم عنده، من حيث هو مسلم سلفي، مضمون فقير التفاصيل ويكاد يختزل الى محض المعنى اللغوي للعدل، وهو السير على الطريق المستقيم بغير العدول عن أوامر الشريعة. ولكنه، من حيث كونه رجلا ابن عصره، يضيف على هذا المضمون طابعا اجتماعيا بمعنى ما من المعاني، وذلك حين يهتم مثلا بمصير الفلاح ويندد بأنانية الأغنياء.

أما توصيفه لامراض المجتمع «الشرقي» فانه توصيف أخلاقي، وليس سياسيا ولا اقتصاديا، وستكون كذلك وصفته من أجل علاجه. ومع ذلك فان الحل الخلقى الذي يقترحه حل ايجابى فى بعض جوانبه يقوم على العمل وليس على الاكتفاء بالنوايا الحسنة فقط، كما يريد الأكثرون من السذج.

والحق أن الافغاني انما هو أولا، وربما أخيرا، رجل عمل وليس رجل نظر، ورجل عمل سياسى قبل أن يكون رجل اصلاح ديني. بل يمكنك أن تقول انه كان رجل اصلاح ديني لأنه كان رجل عمل سياسي، حيث عرف للدين مكانته العظمى فى حياة من كان يتحدث اليهم، فلا حركة فى المجتمع الا بتحريك الأوضاع والمفاهيم الدينية، فهى اذن وسيلة لا غاية فى نهاية الأمر.

واذا قلت أن الافغاني كان رجل عمل فى المحل الاول، فانه تنتج عن هذا نتيجة هامة. أنه لم يكن يحتاج الى اعلان مذهب متسق واحد ثابت، على طريقة «الحكماء»، بل لم يكن يمكنه أن يكون له مذهب متسق واحد ثابت، والسبب فى هذا وذاك أن العمل متغير وكذلك ينبغى أن تكون مواقف المهتم بالعمل. وهذه ربما كانت الكلمة المناسبة: فلعل الأفغاني لم يكن له مذهب بالمعنى الدقيق، بل كانت له مواقف، دينية وسياسية واجتماعية وفكرية. ولم يكن الافغاني، فيما بدا لنا، يهتم كثيرا «بحقيقة» مواقفه النظرية، فبعضها ساذج وبعضها خاطيء وبعضها يبدو وكأنه لا تمليه الا الرغبة فى الانتصار على الخصم بأي ثمن، وأعظم مثال على ذلك هو رسالته فى «الرد على الدهريين». ولنقل نفس الشئ بلغة مختلفة: إن مواقفه النظرية المعلنة لم تكن تدفع اليها رغبة البحث عن الحقيقة أو ما شابه ذلك، بل كان دافعها أن تكون وقودا للعمل، وللعمل المنتج الفعال.

ومركز الاهتمام فى هذه المواقف النظرية هو حال الأمة الاسلامية فى عصره والوسائل الكفيلة بانهاضها من كبوتها. والحق أن الافغاني لم يكن على الدقة المجدد رجل التحديث، لأنه كان على الادق «رجل الرفض»،

والذي كان يريد لم يكن هو «الجديد»، بل كان الشيء «المختلف»، وهذا المختلف لم يكن الا الرجوع الى وضع فكرى وعقائدى وسياسى واجتماعى هو الذى شهدته عصر الخلفاء الراشدين. ولنقل فى كلمات أخرى: لقد كان يريد العودة الى البساطة والى النقاوة التى رأى أنها ميزت عهد السلف الصالح. ومن هذه الوجهة يكون الأفغانى «محافظا» شديد المحافظة وأبعد ما يكون عن «التجديد» وعن «التحديث».

ملاحق

هذه ثلاثة نصوص لجمال الدين الأفغاني حول بعض مواقفه الأساسية في السياسة والاجتماع، وهي تعبر عنها تعبيرا جيدا، وتعطى للقارئ بصورة أخص مذاق حديثه، وقد كان فريدا.

أما الأول فيتناول نظام الحكم الاستبدادي، وقد نشره الاستاذ محمود أبورية في كتابه «جمال الدين الافغاني» (ص ٨٣ من طبعة دار المعارف سنة ١٩٧١)، وذكر أنه أخذه عن جريدة «مصر» التي كان يصدرها أديب اسحق. ويتمتع هذا المقال، ويغلب أن يكون حديثا، بخصائص أسلوب الأفغاني، وفيه بعض أفكاره المركزية أثناء اقامته في مصر.

أما النص الثاني، فنشر في «العروة الوثقى» وقد أثينا به للدلالة على ما ذهبنا اليه من أن الحل الذي كان يفكر فيه الأفغاني لمشكلات الشرق جميعا، إنما هو الحل الأخلاقي. ولكن القارئ سيلاحظ فيه كذلك تأكيد الأفغاني على كرامة الانسان.

أما النص الثالث، فهو نص غاية في الأهمية من الوجهة التاريخية، لأنه يضع في كلمات قلائل أهم القضايا التي سيستخدمها، أو يكررها، خصوم الاشتراكية أو انصارها على السواء، وإن كان خصومها سيجدون عند الأفغاني أهم المصطلحات التي سيكررونها الى اليوم (ولا ننسى أن كثيرا من المفكرين المصريين وغيرهم سيتصلون بالافغاني خلال اقامته الأخيرة

في تركيا)، على حين أن أنصارها سيجدون عنده القبول الاسلامي للاشتراكية كما رآها الأفغاني في آيات القرآن وفي سلوك الرسول والصحابة. ومن جهة أخرى، فإن هذه الازدواجية تظهر في اعراض الافغاني عن «اشتراكية الغرب» واقباله على «الاشتراكية الاسلامية»، وفي حديثه عن العمال بلغة أنه يحركهم الانتقام والحسد مع اظهار العطف عليهم في نفس الوقت، وفي الوقوف موقف المؤتب لأهل الثراء مع النصح لهم بما فيه مصلحتهم. بعبارة أخرى، تحوى هذه السطور العجيبة خلاصة موقف الصفوة القادرة في «الشرق» كله من الاشتراكية: نعم ولا: أو كل : لا، ونعم.

وقد رتبنا هذه النصوص الثلاثة بحسب تاريخ ظهورها على الناس: الأول عام ١٨٧٩، والثاني عام ١٨٨٤، والثالث (شفاها) أثناء اقامة الأفغاني الأخيرة في الأستانة ما بين ١٨٩٢ و١٨٩٧.

(١)

الحكومة الاستبدادية (١)

ان طول مكث الشرقيين تحت نير المستبدين الذين كان ختلاف أهوائهم الناشىء عن تضاد طبائعهم وسوء تربيتهم مع عدم وجود رادع يردعهم، ومانع يمنعهم وقوة خارجية تصادمهم فى سيرهم، سبباً أوجب التطاول على رعاياهم وسلب حقوقهم، بل اقتضى التصرف فى غرائزهم وسجايأهم، والتغير فى فطرتهم الانسانية حتى كادوا لا يميزون بين الحسن والقبيح، والضرار والنافع، وأوشكوا ان لا يعرفوا أنفسهم وما انطوت عليه من القوى المقدسة، والقدرة الكاملة، والسلطة المطلقة على عالم الطبيعة، والعقل الفعال الذي تخضع لديه البسائط والمركبات، ويطيع امره النافذ جميع المواليد من الحيوان والنبات، وان امتداد زمن توغلهم فى الخرافات التي تزيل البصيرة، وتستوجب المحو التام والذهول المتفرق، بل تستدعى التنزل الى الرتبة الحيوانية، ومداومتهم من أحقاب متتالية على معارضة العلوم الحقيقية التي تكشف عن حقيقة الانسان، وتعلمه بواجباته، وما يلزمه فى معاشه، وتبين له الاسباب الموجبة للخلل فى الهيئة الاجتماعية وتمكنه من دفعها والسعى فى اطفاء نورها بما ورثوه عن آباءهم من سفه القول، وسخف الرأى، والجند فى اضمحلال كتبها وضياع آثارها واستبدالها بما أوقعهم فى ظلمات لا يهتدون الى الخروج منها أبداً، كل هذه الاسباب تمنع القلم عن ان يجرى على قرطاس بين شرقى فى البلاد الشرقية بذكر الحكومة الجمهورية، وبيان

(١) عن العدد ٣٣ من جريدة «مصر» الصادرة فى مدينة الاسكندرية فى ٢٢ صفر

سنة ١٢٩٦ (فبراير سنة ١٨٧٩م).

حقيقتها ومزاياها وسعادة ذويها الفائزين بها وأن الموسسين بها أعلى شأنًا، وأرفع مكانة من سائر أفراد الانسان، بل هم الذين يليق بهم أن يدخلوا تحت هذا الاسم دون من عداهم، فإن الانسان الحقيقي هو الذى لا يحكم عليه الا القانون الحق المؤسس على دعائم العدل، الذى رضيه لنفسه يحدد به حركاته وسكناته ومعاملاته مع غيره على وجه يصعد له الى أوج السعادة الحقيقية، وتصدده عن أن يرقم على صفحات الاوراق ما يكشف عن ماهية الحكومة المقيدة ويوضح عن فوائدها وثمراتها، ويبين أن المحكومين بها قد هزتهم الفطرة الانسانية فنبهتهم للخروج من حضيض البهيمية، والترقى الى أول درجات الكمال والقاء اوزار ما تكلفهم به الحكومة المطلقة، وتطلب مشاركة اولى امرهم فى آرائهم وكبح شره النهمين منهم، الطالبين للاستئثار بالسعادة دون غيرهم، ولهذا أضربنا صفحا عن ذكرها وأردنا ان نذكر فى مقالنا هذا الحكومة الاستبدادية بأقسامها فنقول: -

ان الحكومة الاستبدادية باعتبار عناصرها الذاتية، وأقانيمها الحقيقية التى هى عبارة عن: أمين، أو سلطان ووزراء، ومأمورى ادارة وجباية ستنقسم الى ثلاثة اقسام:

(القسم الاول) منها الحكومة القاسية وهى تكون أركانها، مع اتسامهم بسمة الامارة والوزارة والادارة والجباية - شبيهة بقطاع الطريق، فكما أن قاطع الطريق يقطع طرق السابلة، ويسلبهم أموالهم ومؤونهم وثيابهم التى تقيهم الحر والبرد وسائر مواد حياتهم - ويتركهم فى البوادي والقفار حفاة عراة جياعا، تقطعت بهم حبال الوسائل، ولا يلاحظ أن فيهم الهرم والصغير والعاجز والضعيف الذين لا يستطيعون التخلص من المهالك، ولا يقتدرون على النجاة، ولا يبالى بموتهم وهلاكهم عن آخرهم، ولا تأخذه

فى ذلك الشفقة والرحمة ، كذلك هؤلاء الأركان يغتصبون ضياع رعاياهم وعقاراتهم، ويستولون على مساكنهم وبساتينهم، وينزعون بالضرب والحبس والكى وغيرها من انواع العذاب ما بأيديهم من ثمرات اكتسابهم، ويدعونهم فى مخالب المصائب معرضين للاسقام والآلام، وأهدافا لسهام البلايا التى ترميهم بها عواصف الرياح الزمهريرية والسموم، ولا يخشون اضمحلالهم وابادتهم بالكلية ومحق حياتهم بالمرّة، بل يستبشرون بذلك كأنما هم أعداؤهم ولا يشعرون أنهم قواد السلطة وأساسها، ومن أفراد هذا القسم الحكومة التيمورية والتترية وغيرهما، كما تشهد بذلك التواريخ.

(القسم الثانى) الحكومة الظالمة، وأولياء هذه الحكومة تماثل الاخساء والمترفين، الذين يستعبدون أناسا خلقوا احرارا - فكما أنهم يكلفون عبيدهم بأعمال شاقه، وأفعال متعبة، ويجبرونهم على نقر الاحجار، وخوض البحار - وطى المفاوز وجوب البلاد فى صرة الشتاء وهجير الصيف، ويؤلمون أبدانهم بالسياسا اذا لجأوا آناما الى الراحة التى تجذبهم الطبيعة اليها، وتحجبونهم بأشغالهم المستغرقة لايام حياة هؤلاء المظلومين عن مزايا جواهر عقولهم المقدسة حيث لا يجدون فرصة من دهرهم للنظر فى الافاق ومن أنفسهم، كى يرتقوا من الاحساس البهيمى، الى عرش الادراك الانسانى، ويشاركوا أبناء جنسهم فى اللذائذ الروحية، ويحجثوا ثمار عقولهم ليؤازروهم بنتائجها من الصنائع البديعة، والمخترعات الرفيعة، فيسعدوا مع السعداء، ومع ذلك يحرسون حياتهم ويحرصون على استيفائها استبقاء للخدمة منهم بتقديم قوت من أردأ ما يقتات به لسد الرمق، وثياب خشنة رثة لتحفظهم من أظفار العواصف، وبرائن القواصف فلا يكون حالهم مع سادتهم الا كحال البهائم والانعام الاهلية! لا يعيشون الا لغيرهم، ولا يتحركون الا برضاه، بل

بمنزلة آلة غير شاعرة بأيدي مستعبدتهم يستعملونهم كما يشاءون.

كذلك هؤلاء الولاة مع رعاياهم، فإن الرعايا لا يزالون يتحملون المتاعب والاصاب ويكدون أيام سنيهم، ويسهرون لياليها مشغولين بلا فتور بالغرس والحرث، والحصد والدرس، والندف والحلج، والغزل والنسيج، مهتمين بالحدادة والتجارة والملاحة والنجارة ساعين في حفر الانهار وانباع المياه، وانشاء الجداول والجسور متكبدين آلام التغريب في الحر المبيد والبرد المميت كي ينالوا (أي الحكام) أرغد العيش طيب المطعم والمشرب والملبس والسكن ويحوزوا الراحة والرفاهة والحظ والسعادة، وهؤلاء الظلمة لا يفترون عن السعي في سلب ما بأيديهم جبرا، وغصب ثمار مكاسبهم وفوائد متاعبهم رغما..

ومن أقسام هذه الحكومة غالب حكومات الشرقيين في الازمان الغابرة والاوقات الحاضرة، وكذلك أكثر حكومات الغربيين في الدهور الماضية...

(القسم الثالث) الحكومة الرحيمة وهي تنقسم الى قسمين:

القسم الاول: منها الحكومة الجاهلة ودعائم هذه الحكومة تحاكي الاب الرحيم الجاهل، يبحث أبنائه على اقتناء الاموال واكتساب الثروة واستحصال السعادة والاقتصاد في المعيشة بدون أن يتبين طرقها ويمهد لهم سبلها لعدم علمه بها...

القسم الثاني: منها الحكومة العالمة وقد قسمها (٢) الى قسمين، شبه القسم الاول بالاب العالم المأفون أبطال في وصفها، ثم تكلم عن القسم الثاني من

(٢) يبدو أن الماء تعود على جمال الدين الأفغانى.

هذه الحكومة. وسماها الحكومة (المتنطسة)، وأساطينها الحكماء وقال انها تضارع الاب المتدبر المتبصر الذي لا يبرح ساعيا فى اعداد الاسباب الموجبة لسعادة أبنائه.

ونجد هؤلاء الحكماء الاساطين يعلمون ان قوام المملكة وحياة الرعايا بالزراعة والصناعة والتجارة، و يعرفون ان كمال هذه الامور وارتقائها لا يكونان الا بأمرين:

أحدهما، وهو فى الواقع. علمتها، العلوم الحقيقية النافعة والفنون المفيدة..

وثانيهما: اعداد آلات الزراعة وأدوات الصناعة وتسهيل طرق التجارة البرية والبحرية. و يفقهون أن حفظ أساس المدنية وصون نظام المعاملات، وفصل المنازعات.. لا يكون الا بالسياسة المؤسسة على دعائم العدل والانصاف... و يقرون بأن استكمال سعادة المملكة وصيانة استقلالها لا يكونان الا بارتباطاتها السياسية وعلائقها التجارية مع الممالك الاخرى ولا يتم ذلك الا برجال عارفين، دهاء متبصرين محبين لوطانهم.. محنكين بالسياسة، عالمين بالحوادث قبل ظهورها..

الى الانسان الشرقى:

وبعد أن أفاض السيد (٣) فى بيان ما يجب أن يكون على الحكومة العادلة، وجه خطابه الى الانسان الشرقى فقال:

يا أيها الانسان الشرقى، صاحب الامر والنهى، هناك حكومة رحيمة حكيمة فعليك بها والقيام بشأنها وحفظ واجباتها — والا فبحياتك

(٣) أي جمال الدين الأفغانى.

التي أفنديها براحة العالم أن (تعفونا) من تحمل ثقل تشدقك بالرحمة والعدالة
والحكمة والفطنة!

أتريد أن تظلمنا ونكافئك بالشكر؟ وتغتصب حقوقنا ونجازيك
بالثناء، أو تظن أنك تقدر أن تغر كل العالم وتعمى بصائرهم، وأن تنزل
بباطلك عندهم منزلة الحق؟ وأن تجلس بجورك مجلس العدل؟ وأن تقيم
سيئاتك مقام الحسنات؟ وأن تقعد ذاتك مقعد الفضائل؟ ولعلك اغتررت
بتمجيد وتعظيم المبصيصين! وتبجيل المتزلفين!

ولو كنت تعلم مقامك من النفوس، ومنزلتك لدى أرباب البصائر
والعقول، لودعت هذه الدنيا الخؤون التي ألهتك، وفارقت حياتك العزيزة
التي طالما افتديتها بالمروءة والانسانية.

أما أنتم يا أبناء الشرق فلا أخاطبكم ولا أذكركم بواجباتكم،
فانكم قد ألفتُم الذل والمسكنة، والمعيشة الدنيئة واستبدلتم القوة بالتأسف
والتلهف.

صرتم كالعجائز!! لا تقدرُونَ على الدرى والاقدام، والدفع والمنع
والرفع فانا لله وانا اليه راجعون..

«الجبن» (١)

«اينما تكونوا يدرككم الموت. ولو كنتم فى بروج مشيدة
قل ان الموت الذى تفرون منه فانه ملاقيكم»

شهد العيان ودلت الاثار على ما صدر من بعض أفراد الانسان من
اعمال تحير الالباب، وتدهش الافكار، ينظر اليها ضعفاء العقول، فيعدونها
معجزات، وان لم تكن فى ازمدة النبوات، ويحسبونها خوارق عادات، وان لم
تكن من تحدى الرسالات، وقد ينسبها الغفل الى حركات الافلاك، وأرواح
الكواكب، وموافقة الطوالع، ومن القاصرين من يظنها من أحكام الصدف،
وقذفات الاتفاق، عجزا عن ادراك الاسباب، وفهم الصواب، وأما من أتاه
الله الحكمة، ومنحة الهداية، فيعلم ان الحكيم الخبير جل شأنه، وعظمت
قدرته، أناط كل حادث بسبب، وكل مكسوب بعمل، وأنه قد اختص
الانسان من بين الكائنات بموهبة عقلية، ومقدرة روحانية، يكون بها مظهرها
لعجائب الامور وهذه المقدرة وتلك الموهبة [أصبح] مناط التكليف
الشرعية، وهما استحقاق المدح او الذم عند العقلاء والثواب او العقاب عند
واسع الكرم سريع الحساب.

اذا رجع البصير الى القياس الصحيح، رأى فى تشابه القوى
الانسانية، وتمائل الفطرة البشرية، ما يدل على تقارب العقول بل على
استواء المدارك، وأرشده الفكر السليم الى أن فضل الله قد أعد كل انسان
للكمال، ومنحه ما يكون به مصدرا لفضائل الاعمال، على تفاوت. لا يظهر به

(١) «العروة الوثقى»، الجزء الثانى، ص ٢١٦ - ٢٢٠.

الاختلاف بينها الا للنظر الدقيق. هنا وقفة الحيرة.. استعداد فطرى للكمال فى خلفة الانسان، ميل كلى فى كل فرد لان ينفرد بالفخار، ويمتاز بجلائل الاثار، وفضل عام من الجواد المطلق سبحانه وتعالى، لا يخيب طالبا، ولا يرد سائلا، اذا صدق القاصد فى قصده، وأخلص السالك فى جده، فما العلة فى اخلاص الجمهور الاعظم من بنى الانسان الى دنيات المنازل وقصورهم عن الوصول الى ما أعدته لهم العناية ويستفهم اليه الميل الغريزى، خصوصا ان كانت النفوس مؤمنة بعدل الله مصدقة بوعدده ووعدده، وترجو ثوابا على الباقيات الصالحات، وتخشى عقابا على ارتكاب الخطيئات، وتعترف بيوم العرض الاكبر، يوم تجزى كل نفس بما كسبت (من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) ماذا يقعد بالنفوس عن العمل، ماذا ينحدر بها فى مزالق الزلل، اذا ردت المسببات الى اسبابها، وطلبت الحقائق من حدودها ورسومها وجدنا لهذا علة هى أم العلل، ومنشأ يقرن به كل خلل: «الجبين».

الجبين هو الذى اوهى دعائم الممالك فهدم بناءها. هو الذى قطع روابط الامم فحل نظامها. هو الذى اوهن عزائم الملوك فانقلبت عروشهم. وأضعف قلوب العالمين فسقطت صروحهم. هو الذى يغلق ابواب الخير فى وجوه الطالبين. ويطمس معالم الهداية عن انظار السائرين. يسهل على النفوس احتمال الذلة. ويخفف عليها مضض المسكنة. ويهون عليها حمل نير العبودية الثقيل. يوطن النفس على تلقى الاهانة بالصبر والتذليل بالجلد ويوطىء الظهور الجاسية لاحمال من المصاعب اثقل مما كان. يتوهم عروضه عند النحلى بالشجاعة والاقدام. الجبّين يلبس النفس عارا دون القرب منه موت. أحمر عند كل روح زكية وهمة عليه. يرى الجبان وعرا المذلات سهلا،

وشظف العيش فى المسكنات رفها ونعيا.

ومن يهن يسهل الهوان عليه ما الجرح بميت ايسلام
لا بل يتجرع مرارات الموت فى كل لحظة ولكنه راض بكل حال
وان لم يبق له الا عين نبصر الاعداء، ولا ترى الاحباء. ونفس لا يصعد الا
بالصعداء واحساس لا يلهم به الا ألم اللأواء. هذه حياته : أضاع كل شىء
فى القناعة بلا شىء. وهويظن أنه ادرك البغية، وحصل المنية.

ما هو الجبن؟ انخزال فى النفس عن مقاومة كل عارض لا يلائم
حالتها، وهو مرض من الامراض الروحية، يذهب بالقوة الحافظة للوجود التى
جعلها الله ركنا من أركان الحياة الطبيعية، وله اسباب كثيرة لو لوحظ جوهر
كل منها لرأينا جميعها يرجع الى الخوف من الموت، الموت، مآل كل حى
ومصير كل ذى روح، ليس للموت وقت يعرف، ولا ساعة تعلم، ولكنه فيما
بين النشأة وأرذل العمر ينتظر فى كل لحظة، ولا يعلمه الا مقدر الاجال جل
شأنه (وماتدرى نفس ماذا تكسب غدا وماتدرى نفس بأى ارض تموت).
يشتد الخوف الى حد يورث النفس هذا المرض القاتل بسبب الغفلة عن
المصير المحتوم، والذهول عما اعدّه الله للانسان من خير الدنيا وسعادة الآخرة
اذا صرف قواه الموهوبة فيما خلقت لاجله، نعم يغفل الانسان عن نفسه فيظن
ما جعله الله واقيا للحياة وهو الشجاعة والاقدام - سببا فى الفناء، يحسب
الجاهل أن فى جل خطوة حتفا، وينوهم أن فى كل خطوة خطرا، مع ان
نظرة واحدة بين يديه من الاثار الانسانية، وما ناله طلاب المعالى من الفوز
بآمالهم، وما ذللوا من المصاعب فى سيرهم، تكشف له ان تلك المخاوف انما
هى اوهام واصوات غيلان، ووساوس شياطين، غشيتها فأدهشته، وعن
سبيل الله صدته، ومن كل خير حرمته.

الجبين فخ تنصبه صروف الدهر وغوائل الايام، لتغتيال به نفوس
الانسان، وتلتهم به الامم والشعوب. هو حباله الشيطان يصيد بها عباد الله
يؤصدهم عن سبيله، هو علة لكل رذيلة، ومنشأ لكل خصلة ذميمة،
لاشقاء الا وهو مبدأه، ولافساد الا وهو جرثومة، ولا كفر الا وهو باعته
وموجبه. ممزق الجماعات، ومقطع روابط الصلات، هازم الجيوش، ومنكس
الاعلام، ومهبط السلاطين من سماء الجلالة الى ارض المهانة. ماذا يحمل
الخائنين على الخيانة في الحروب الوطنية، اليس هو الجبن؟ ماذا يبسط
ايدى الادنياء لدنيئة الارتشاء، اليس هو الجبن؟ ربما تتوهم بعد المثال
فتأمل. فان الخوف من الفقر يرجع بالحقيقة الى الخوف من الموت، وهو علة
الجبن. سهل عليك ان تعتبر هذا في الكذب والنفاق وسائر انواع الامراض
المفسدة لمعيشة الانسان. الجبن عار وشنار على كل ذى فطرة انسانية
خصوصا الذين يؤمنون بالله ورسله واليوم الآخر، و يؤملون ان ينالوا جزاء
لاعمالهم اجرا حسنا ومقاما كريما.

ينبغي ان يكون ابناء الملة الاسلامية بمقتضى اصول دينهم ابعد
الناس عن هذه الصفة الرديئة (الجبن) فانها اشد الموانع عن اداء مايرضى الله
وانهم لا يبتغون الا رضاه، يعلم قراء القرآن أن الله قد جعل حب الموت، علامة
الايمان، وامتنحن الله به قلوب المعاندين، ويقول في ذم من ليسوا بمؤمنين (ألم
تر الى الذين قيل لهم كفوا أيديكم واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فلما كتب
عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية، وقالوا
ربنا لم كتب علينا القتال لولا اخرتنا الى أجل قريب).. الاقدام في
سبيل الحق، وبذل الاموال والارواح في اعلاء كلمته اوسمة يتسم بها
المؤمنون، لم يكتف الكتاب الالهى بأن تقام الصلاة، وتؤتى الزكاة، وتكف

الايدي، وعد ذلك مما يشترك فيه المؤمنون والكافرون والمنافقون، بل جعل الدليل الفرد هو بذل الروح فى اعلاء كلمة الحق والعدل الالهى بل عده الركن الوحيد الذى لا يعتد بغيره عند فقده. لا يظن ظان انه يمكن الجمع بين الدين الاسلامى وبين الجبن فى قلب واحد، كيف يمكن هذا وجزء من هذا الدين يمثل الشجاعة و يصور الاقدام، وان عماده الاخلاص لله والتخلى عن جميع ماسواه لاستحصال رضاه.

المؤمن من يوقن ان الآجال بيد الله يصرفها كيف يشاء ولا يفيد التباطؤ عن أداء الفروض زيادة فى الاجل، ولا ينقصه الاقدام دقيقة منه، المؤمن من لا ينتظر بنفسه الى احدى الحسنين، اما ان يموت مقربا سعيدا، وتصعد روحه الى اعلى، و يلتحق بالكروبيين والملائكة المقربين.

من يتوهم أنه يجمع بين الجبن وبين الايمان بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فقد غش نفسه وغرر بعقله ولعب به هوسه وهو ليس من الايمان فى شىء. كل آية من القرآن تشهد على الجبان بكسبه فى دعوى الايمان، لهذا نؤمل من ورثة الانبياء ان يصدعوا بالحق، و يذكروا بآيات الله، وما أودع الله فيها من الامر بالاقدام لاعلاء كلمته، والنهى عن التباطؤ والتقاعد فى أداء ما أوجب الله من ذلك، وفى الظن ان العلماء لوقاموا بهذه الفريضة (الامر بذاك المعروف والنهى عن هذا المنكر) زمنا قليلا ووعظوا الكافة بتبيين معانى القرآن الشريف واحيائها فى أنفس المؤمنين، رأينا لذلك اثرا فى هذه الملة يبقى ذكره أبد الدهر، وشهدنا لها يوما تسترجع فيه مجدها فى هذه الدنيا وهو مجد الله الاكبر، فالمؤمنون بما ورثوا عن اسلافهم وبما تمكن فى افئدتهم من آثار العقائد لا يحتاجون الا لقليل من التنبيه، و يسير من التذكير، فينهضون نهضة الاسود فيستردوا مفقودا ويحفظوا موجودا، و ينالوا عند الله مقاما محمودا.

(٣) الاشتراكية (١)

قال رجل من كبار أدباء الا تراك - للسيد جمال الدين - وكان معجباً بالامم الغربية ونهضتها الاجتماعية: ان خير ما فى اوربا من النهضة هو الاشتراكية، وهذه النهضة هى التى ستؤدى حقا مهضوما لأكثرية من الشعب العامل.

فاذا كان الدين الاسلامي أو المشيخة الاسلامية، يقاومان مذهب الاشتراكيين - فأرى هناك ثلثة لا تسد بسهولة وحائلا يجب ملاقاته بالحكمة. فما رأيكم؟ فقال جمال الدين -

ان ماتراه من الاشتراكية فى الغرب، وما تتوخاه من المنافع بذلك المذهب، فى شكله الحاضر، وأساسه وتخطيط واضعى مبادئه، كل ذلك يعكس نتائج الاشتراكية ويجعلها محض ضرر بعد أن كان المنتظر منها كل نفع.

الاشتراكية الغربية:

الاشتراكية الغربية ما أحدثها وأوجدها الا حاسة الانتقام من جور الحكام والاحكام، وعوامل الحسد فى العمال من أرباب الثراء الذين أثروا من وراء كد هؤلاء العمال وعملهم وادخروا كنوزهم فى الخزائن، واستعملوا ثروتهم فى السفه، وبذلوها فى السرف والتبذير والترف - على مرأى من منتجها، والفاعل العامل فى استخراجها من بطون الارض ومن ترابها

(١) محمد ناشا الخزومي، «خاطرات جمال الدين الافغانى، ص ١٨٨ - ٢٠٤.

و.و.الخ. وبالاختصار ثمرات العمال بكل أنواع حاجة العمران.

فكل عمل يكون مرتكزا على (الافراط) لابد أن تكون نتيجته (التفريط). أفرط الغربيون (الاغنياء) في نبذ حقوق العمال والفقراء وراء ظهورهم فأفرط العمال في مناهضة أهل الثروة وغاصبي حقوق الامة، بالمناصب ومسببات الجاه، فلا قاعدة دينية يرجع اليها، ولا سلطان وازع يعمل بقهر لصالح المجموع، لذلك أصبح أمرهم فى الاشتراكية فوضى ولسوف ينعكس أمرها.

الاشتراكية قبل الاسلام:

أما الاشتراكية قبل الاسلام فهي ملتزمة مع الدين الاسلامى ملتصقة بخلق أهله منذ كانوا أهل بداءة وجاهلية. فأول من عمل بالاشتراكية بعد التدين بالاسلام أكابر الخلفاء من الصحابة وأعظم المحرضين على العمل بالاشتراكية هم كذلك من أكابر الصحابة أيضا.

أما أن الاشتراكية من خلق البداءة فالبرهان عليه ما كان من أهل الشراء منهم ومواساته لاهل قبيلته وعشيرته - ولا أعد كثيرا من ذلك - بل أجتزىء بمن اشتهر منهم - مثل حاتم الطائي فى السنين المجدة. وهناك رجل آخر من رجال العرب وهو (طلحة الطلحات) كان شأنه أن كل أعزل معدم يأتية يقول له: «دونك الفرس والرمح والسيف فعسى أن تكتفى بها ذل السؤال وان لم تفعل ولم تحسن العمل بها فلا أرشدك الله ولا أغناك»، ويقال انه جهز ألف فارس - وكان كل فارس ممن جهزهم طلحة اذا اتاه غلام سماه طلحة وبذلك سمى طلحة الطلحات.

هذا مثل من الاشتراكية قبل الاسلام، ومنه يعلم ان الثروة كانت

ولا تزال موجودة فى الافراد ولكن حسن استعمالها، وجعل نصيب للآخرين فيها، يجعل الاشتراكية أمرا مقبولا وصفة ممدوحة، اذ لا أنانية ولا اثرة..

أما ما عليه أهل الثروة اليوم الذى استنفر طبقة العمال للمطالبة بالاشتراكية وبعث عندهم روح الانتقام والافراط فى المطالبة بحقوقهم، وما يقابله من التفريط فى زجرهم وعدم اعطائهم حقوقهم فسوف يتفاقم الخطب بسببه وتعم من جراء ذلك البلوى فى الغرب ولا يسلم بها ومنها الشرق.

الاشتراكية فى الاسلام :

أما الاشتراكية فى الاسلام، فهى خير كافل لجعلها نافعة مفيدة يمكننا الاخذ بها، لان الكتاب الدينى وهو (القرآن) أشار اليها بأدلة كثيرة منها :

ان المسلم أول ما يقرأ من فاتحة الكتاب (الحمد لله رب العالمين)، فيعلم أن للخلق ربا واحدا وهو مع سائر الخلق من المربوبين على السواء. ويرى ويعلم أن القرآن أتى على ذكر أرباب القوة ورجال الحرب والغزاة ومن يتولى امرتهم وقيادتهم فخاطبهم آمرا ومعلما ومبيناً حقوق المستضعفين من الامة الذين لم يتمكنوا من الاشتراك مع من ذكر، ليكون لهم من ذلك الجهاد وتلك المساعي نصيبا، اذ قال: «واعلموا أن ما غنمتم من شىء فان لله خمسة وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، ان كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان، يوم التقى الجمعان والله على كل شىء قدير». هذه آية باهرة، أوجبت على من يسعى مجاهدا، ومخاطرا بحياته أن

يكون مشتركاً معه في نتيجة غزواته وغنمائه من لم يكن مشتركاً فعلاً. فأعطى أولاً الله تعالى نصيباً ومرجع ذلك النصيب لعباده. وثانياً للرسول، وثالثاً لذوى القربى، وهم لاشك من المستضعفين الذين انما قعدوا عن الاشتراك في الجهاد لعلّة، فبدأ بالدرجة الأولى بعد الله ورسوله بذوى القربى من المجاهدين على درجاتهم.. ثم عطف على من دونهم في المرتبة الثانية ممن ليس لهم في المجاهدين اقرباء فقال (واليتامى)، ثم وسع نطاق الاشتراكية فقال (والمساكين) ثم رأى أن يأخذ نطاقاً أوسع فقال (وابن السبيل) أى عابره. فتم بهذا الشكل نوع من الاشتراكية لم يكن أوسع منه شكلاً ولا أنفع. كل ذلك نراه مبيناً على حكمة الاشتراك، ولبث حكم هذه الآية جارياً، وكان الرضا به شاملاً لمجموع المسلمين من مجاهد أو قاعد عن الجهاد. ثم جاء في موضع آخر من الكتاب (القرآن) مقرراً لمن يكتنزون الذهب والفضة - ثم حبذ وأثنى على الذين يوثرون على أنفسهم بالعطاء والاسعاف والاطعام ولو كان بهم خصاصة.

وهكذا نرى قانون الاشتراكية المعقول في آيات القرآن تترى. فلننظر هل عمل بهذا القانون وما كانت نتائج العمل به. نعم ان الاخاء الذى عقده المصطفى (صلعم) بين المهاجرين والانصار هو أشرف عمل تجلّى به قبول الاشتراكية قولاً وعملاً، حتى لو تطلع الانسان منا اليوم وأشرف على تلك الارواح الطاهرة، لرأى من مجالى الاشتراك روحاً وجسداً ما ينهر له عقله، ولصح اعتقاده أن عمل الدين وتأثيره في تلطيف الكثافة الجسمانية لا يضارعه مؤثر أو عامل آخر على البشرية، ولرجعوا اليه لو كانوا يعقلون.

ثم قال: لما كان مذهب الاشتراكية، كبقية المذاهب والمبادئ، له

طرفان (وخير الامور أوسطها) رأى الشارع الاعظم ان تنعم فريق من قوم، وشقاء فريق آخر فى محيط واحد، مما لا يتم به نظام الاجتماع. وكان النبى صلى الله عليه وسلم بالمؤمنين رحيا فجاءه عن طريق الوحي، وهو نتيجة تمحيص نزعات النفس البشرية، وماعسى أن ينجم من المضار أو المنافع لها، من أجل ذلك وضع للدين أركانا خمسة ومن تلك الاركان: فرض الزكاة فى المال والركاز (٢) والانعام الخ. ثم أضاف اليها، كما سبق، «غنائم الحرب» فأخذ منها بمقدار الخمس. ثم بعد ذلك حرض على بذل الصدقات.

وحرم (الربا) بنكتة غاية فى الحكمة (أن لا يؤكل الربا أضعافا مضاعفة) وهو ما وقع عليه التحريم، ولكى يكون للامام مخرج اذا اقتضت المصلحة بالتسامح للحكم بجواز الربا المعقول الذى لا يثقل كاهل المديون ولا يتجاوز فى برهة من الزمن رأس المال، و يصير أضعافا مضاعفة.

وفرق صراحة بين احتيال المرابين المتلبسين بالدين، الذين يتظاهرون بالتجنب عن الربا ببيعهم سلعة قيمتها الحقيقية مئة درهم فيجرون عقد بيعها مع المشتري المضطر لثمائة درهم، وحقيقة هذا الفرق ان هو الا نصيب الربا وعينه، وانما يجعلونه عن طريق البيع، ويخدعون أنفسهم بأنهم تخلصوا من ارتكاب جريمة الربا التى حظرها عليهم الدين. واليك بعض ما جاء بهذا الشأن فى القرآن: «الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس، ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا، فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله، ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. يحق الله الربا ويربى الصدقات، والله لا يحب كل كفار أثيم». وقال «يا أيها الذين آمنوا

(٣) الركاز هو المال المدفون ويقال هو المعدن.

لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون».

أما ما جاء في الحث على الصدقات فكثير: كقوله تعالى: «ان تبدوا الصدقات، فنعماً هي، وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم و يكفر عنكم من سيئاتكم والله بما تعملون خبير». وقال: «انما الصدقات للفقراء والمساكين، والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل، فريضة من الله». وقال: «ان الحسنات يذهبن السيئات» وأمثال ذلك كثير في الكتاب والحديث، حثاً وتحريضاً على البذل ومواساة الفقراء وأهل العوز، درأً لمفاسد ارباب المطامع وسداً لعوامل حسد الحساد لاهل الثروة والنعيم.

فصل أخير :

العدالة والحرية : الفكر والفكر والواقع

من الحسن أن تدرك الشيء عن قرب وعن بعد، وميزة ادراكه عن قرب هو معرفته كما هو وعلى نحو وثيق، وميزة ادراكه عن بعد هو رؤيته في خطوطه العريضة والانتباه الى علاقاته في اطار يتعدى محض تفصيلاته. وهذا هو ما ننوئ أن نفعل في هذا الفصل الأخير: فهدفنا هو ادراك مفهومي العدالة والحرية، ليس فقط في علاقة كل منهما بالآخر، بل وكذلك في علاقتها بفكر المؤلفين الذين عرضنا لهم ككل، وهذا كله في اطار الواقع السياسي والاجتماعي الذي يمتد من ١٧٩٨ حتى ١٨٨٢ أو بعيد ذلك بقليل.

ويخطيء الأكثرون حين يتوهمون أن «الفكر» له نوع من الوجود الخاص الذي يكاد يجعله ميدانا مستقلا عن باقي ميادين الخبرة الانسانية. وهم يخطئون لأنهم ينسون هذه الحقيقة الصلبة: أن الفكر من انتاج مفكر معين، وهذه الأخرى: أن المفكر انسان يتفاعل مع عصره، وما فكره الا رد فعل لمؤثرات هذا العصر. ومع هذا فان ذلك لايعنى أن الفكر «انعكاس» وحسب، لأن الفكر قد يتخذ، مع كونه دوما تفاعلا مع العصر، وجهة الاقتراح، وهنا يكون الفكر انعكاسا وتوجيها معا. وهذا هو مانود التأكيد عليه في هذه الصفحات: فتصورات مفكرينا الأربعة عن العدالة والحرية ليست تصورات في الفراغ، بل تصورات قدموها لمجتمع معين في ظل ظروف

معينة، وهم حين حاولوا توجيه هذا المجتمع كانوا يأخذون دوما بعين الاعتبار ردود أفعال هذا المجتمع على أفكارهم ويميزون بين الممكن والصعب والمستحيل، وهو ما نراه على أوضح وجه عند الطهطاوى وخير الدين التونسي. ومن جهة أخرى فإن هؤلاء الأربعة يمثلون لعصرهم خير تمثيل حين يعكسون الواقع أو يقترحون الجديد، وذلك ليس فقط بمعنى «دقة» التمثيل بل وكذلك وعلى الأخص بمعنى «تنوعه»، حتى أنك تكاد تقسم أهل العصر الى فئة ترى حبل النجاة فى الدين مجددا (مع الأفغانى)، وأخرى تراه فى التجديد المدنى الجذرى، فكريا وسياسيا واجتماعيا، مع المحافظة على أسس العقيدة (مع الطهطاوى)، وثالثة تراه فى التغيير السياسى الحذر (مع التونسي)، واخيرة لانظن عددها كان يمكن أن يتعدى بضع عشرات على فرض وجودهم، كانت تراه فى نبذ كل التقليد وبناء مجتمع مدنى خالص على صورة المجتمع الفرنسى (مع أديب اسحق).

ونبدأ أولا بعرض سريع لأهم معالم تطور التاريخ السياسى الحديث للدولة العثمانية والبلاد الاسلاميه المتكلمة بالعربية فى الفترة التى تخصنا. وقد امتد سلطان العثمانيين بشكل أو بآخر الى كل المنطقة المتكلمة بالعربية ماعدا المغرب. وربما كان أول تهديد حقيقى لسلطانهم هو الحركة الوهابية التى انتشرت بالحجاز فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر الميلادى، ولم يتخلص السلطان العثمانى من خطرهما الا على يد خطر آخر هو محمد على فى مصر، الذى ينجح فى اخضاع الوهابيين عام ١٨١٥ و يضع الحجاز تحت الحكم المصرى عام ١٨١٩. ولن تبعد عن الحقيقة اذا قلت أطراف الحركة فى المنطقة خلال النصف الاول من القرن التاسع عشر الميلادى ثلاثة: السلطان العثمانى أولا ثم محمد على فى مصر ثانيا ثم القوى

الأوربية وعلى رأسها فرنسا وانجلترا ثالثا. وقد أراد محمد على الاستقلال بمصر بعد أن اهتزت سيطرة العثمانيين عليها خلال أعوام الحملة الفرنسية، وبعد أن استطاع قتل معظم المماليك في مذبحة القلعة، وأصبح محمد على أول حاكم لمصر بطلب الشعب ورغم أنف السلطان. ومعه تدخل مصر دورا جديدا من أدوار تاريخها أصبحت تقوم فيه بدور إيجابي، وبفضل مصر استطاع محمد على أن يتخيل لنفسه امبراطورية كبرى نجح بالفعل في ضم أطرافها الى حكمه لمدد متفاوتة ما بين سنة ١٨١٩ وسنة ١٨٣٩: من سوريا الى الحجاز الى السودان، بل ونجح في هزيمة العثمانيين على أرض تركيا ذاتها دبات جيشه على مسيرة ساعات من القسطنطينية. ومع محمد على أخذت رياح الحضارة الغربية، بما يسمى بالانفتاح على أوروبا، تهب بقوة على مصر التي شهدت تغييرات هامة وجذرية في شتى مرافق حياتها: من زراعة الى تجارة الى تعليم الى جيش، كما دخلت طريقة الصناعة الأوربية دخولا قويا بفضل اجتياحات جيوش محمد على.

ولكن القوى الكبرى كانت لمحمد على، أى لمصر، أى لبلاد الاسلام، بالمرصاد، فلما رأت أنه تعدى الحدود أوقفته بضربة أسكتته نهائيا، ومع عام ١٨٤٢ أصبح حكمه لايتعدى مصر. وفي نفس الوقت كانت القوى الأوربية تتنازع تركة تركيا العثمانية تحت دعوى المحافظة على الامبراطورية العثمانية. فأخذت بلدان البلقان تستقل واحدة بعد الاخرى، وتوطد نفوذ فرنسا في الجزائر (١٨٣٠) وتونس (١٨٨١) وسوريا ولبنان، ورسخت انجلترا من حضورها في الخليج العربى وفي المحيط الهندى، واستطاعت احتلال مصر عام ١٨٨٢، وذلك كله الى جانب ما حصلت عليه الدولتان، وغيرهما، من امتيازات هائلة على حساب السلطة العثمانية

فى شتى أرجاء السلطنة وعلى أرض تركيا ذاتها كذلك، وفى مختلف الميادين.

وفىما يخص تطور التنظيمات السياسية خلال نفس هذه الفترة، فإنه ينبغى أن نشير سريعاً فى البداية إلى أن النظرية السياسية لدى المسلمين قد تركزت كلها حول الحاكم، بل قل حول شخص الحاكم، وفى هذا وحده ما فيه من طابع الاستبداد الذى ساد واقع حكم الممالك الإسلامية، وكان من الطبيعى أن ينعكس فى فكر المفكرين. ومن المفيد أن ننظر هنا فى كتاب أصبح من أهم مراجع التنظيمات الحكومية، كما نقول اليوم، فى العصر العثمانى، ألا وهو كتاب «الأحكام السلطانية» للمواردى، رغم أن مؤلفه ينتمى إلى القرن الخامس الهجرى. والعنوان ذاته يدل على مركزية السلطان فى النظرية السياسية الإسلامية، التى يقال عنها أيضاً بتعبير مساو تماماً: «نظرية الإمامة». فهذا الكتاب كله، وهو كتاب فى السياسة أى فى الحكم، يدور حول الإمامة وحول العمال الذين يختارهم الإمام أعواناً له يسيرون أمور الأمة باسمه، فكل ما يدور فى الدولة إنما يصدر عنه هو عن طريق نوابه (١)، وربما لم يكن أدل فى الكتاب كله على مركزية الإمام بشخصه من حديث ينسبه المؤلف إلى النبى و يقول: «ليس لأحد إلا ما طابت به نفس إمامه» (٢)، فالدولة هى شخص الحاكم، وهذا هو جوهر الاستبداد.

وإذا حاولنا النظر فى سطور هذا الكتاب عما يقوله المواردى عن الحرية والعدالة، فسرعان ما نجد أنه لا يعرف على الإطلاق مفهوم الحرية كما

(١) «الأحكام السلطانية»، طبعة مصطفى البابى الحلبي، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٧.

نستعمله اليوم، وهو اذا تحدث عن الحرية تحدث عنها فى مرات، قليلة جدا، وهى لا تعنى عنده سوى شىء واحد وواحد فقط: حالة ضد العبودية. يقول عن شروط ولاية القضاء: «والشرط الثالث الحرية، لأن نقص العبد عن ولاية نفسه يمنع من انعقاد ولايته على غيره، ولأن الرق لما منع من قبول الشهادة.. الخ»، ويقول بصدد الحديث عن حد الزنا: «ولا يرجم الا محصنا. فأما الحرية فهى من شروط الاحصان، فاذا زنى العبد لم يرجم.. الخ» (٣).

أما العدالة فانها كثيرة الذكر عند المواردى. وهى من شروط أهل اختيار الامام ومن شروط الامام نفسه (٤) كما أنها من واجبات الامام (٥) ومن شروط كل ولاية (٦). ولن ترهق نفسك لكى تكتشف أن العدالة عنده لا تعنى أكثر من التناصف ومنع التظالم (٧)، فهى عدالة الفصل فى المنازعات (٨). وليس أدل على فقر مضمون العدالة تلك من أنها عند المواردى ضد «الفسق» لا أكثر: فالذى يخرج الامام عن الامامة شيان: «أحدهما جرح فى عدالته، والثانى نقص فى بدنه. فأما الجرح فى عدالته وهو الفسق فهو على ضربين: أحدهما تابع فيه شهوة، والثانى ما تعلق فيه

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٦ و ٢٢٤ على التوالى

(٤) المرجع السابق، ص ٦.

(٥) نفس المرجع، ص ١٥ - ١٦.

(٦) المرجع نفسه، ص ٦٦.

(٧) نفسه، ص ٥، ٧٧، ٧٨.

(٨) يقول عما يلزم الامام القيام به: «الثانى تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم.. والرابع اقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من اتلاف واستهلاك»، «الاحكام السلطانية»، ص ١٥ - ١٦.

بشبهة.. الخ» (٩). ويتضح نفس هذا الاتجاه، وهو ماسميناه باسم الاتجاه الاخلاقي في النظر الى العدالة، من التعريف الصريح الذي يورده المواردي، هذا اذا اعتبره القارىء تعريفا. يقول بصدد الحديث عن شروط المرشح لولاية القضاء: «والشرط الخامس العدالة، وهى معتبرة فى كل ولاية. والعدالة أن يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة، عفيفا عن المحارم متوقيا المآثم، بعيدا عن الريب، مأمونا فى الرضى والغضب، مستعملا لمروءة مثله فى دينه ودنياه، فاذا تكاملت فيه فهى العدالة التى تجوز بها شهادته وتصح معها ولايته، واذا انحزم منها وصف منع من الشهادة والولاية، فلم يسمع له قول ولم ينفذ له حكم» (١٠).

ويميز المواردي بين نظر المظالم، وهو ذو طابع سياسى واضح، وبين نظر القضاة، وهو ذو طابع محدد احترافى (١١)، وتقوم بينهما واسطة هى «الحسبة» (١٢)، وتعريفها: «هى أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهى عن المنكر إذا ظهر فعله» (١٣). «فأما الأمر بالمعروف فينقسم ثلاثة أقسام: أحدها ما يتعلق بحقوق الله تعالى، والثانى ما يتعلق بحقوق الآدميين، والثالث ما يكون مشتركا بينهما. فأما المتعلق بحقوق الله عز وجل فضربان: أحدهما يلزم الأمر به فى الجماعة دون الافراد، كترك الجمعة فى وطن مسكون.. وأما ما يؤمر به آحاد الناس وأفرادهم فكتأخير الصلاة..» (١٤). وأما بالأمر بالمعروف فى حقوق الآدميين، فضربان: عام وخاص، «فأما العام فكالبلد اذا تعطل شربه أو استهدم سوره.. وأما الخاص فكالحقوق اذا مطلّت والديون

(٩) المرجع السابق، ص ١٧، وانظر ص ١١.

(١٠) المرجع نفسه، ص ٦٦. (١١) ص ٧٧ وما بعدها، ٨٣.

(١٢) ص ٢٤١. (١٣) ص ٢٤٠.

(١٤) ص ٢٤٣ — ٢٤٤.

إذا أخرت، فللمحتسب أن يأمر بالخروج منها مع الممكنة إذا استعداه أصحاب الحقوق» (١٥). «وأما الأمر بالمعروف فيما كان مشتركاً بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين فكأخذ الأولياء بنكاح الأيامى إذا طلبن والزام النساء أحكام العدة إذا فورقن..» (١٦). وللهي عن المنكر أقسام مقابلة لأقسام الأمر بالمعروف.

ونعود الآن الى واقع التنظيم السياسى العثمانى والى ما مر عليه من تطور خلال فترتنا، وسنجد انعكاساً عملياً لتلك الأفكار: فالسلطان هو كل شىء، ولم لا وهو ظل الله على الأرض، وهدف الدولة هو جمع المال لبيت المال، وبيت المال هو بيت السلطان، وهي إذا اهتمت بشىء آخر، مثل الدفاع عن الحدود والأمن الداخلى وتوفير القضاء الذي يفصل فى منازعات الناس، فانما كل ذلك من أجل الهدف الأول: جمع المال للسلطان. وقد استمر هذا النظام معمولاً به ومحترماً طالما كان السلطان العثمانى قوياً وقادراً على اثبات حضوره، ولكن ها قد حدثت اضطرابات كبرى فى داخل تركيا ذاتها وفى ممتلكاتها جعلت من حركة تغيير النظم السياسية حركة لا بد منها. فمع حضور الحملة الفرنسية على أرض السلطان ومع عجز السلطان عن دفعها بنفسه، ومع تحدى الوهابيين ومحمد على لسلطته، أدركت السلطة العثمانية أن جيشها أصبح بحاجة الى اصلاح والى اصلاح ديموى، وسرعان ما تبعه اصلاح سياسى. وقد انتهز السلطان محمود الثانى (١٨٠٨ — ١٨٣٩) فرصة هزيمة جديدة للجيش العثمانى فى اليونان من أجل أن يتخلص من فرقة الانكشارية وتم ذلك فى يونيه سنة ١٨٢٦. وكان السلطان محمود يفعل ما سبقه اليه محمد على فى مصر قبله: «فقد أنشأ

(١٥) ص ٢٤٥ — ٢٤٦.

(١٦) ص ٢٤٧.

مدرسة للطب وأكاديمية للعلوم العسكرية، هذا الى جانب عدد كبير من المدارس الثانوية، وجعل التعلم الابتدائي الزاميا، كما أرسل ١٥٠ طالبا في بعثات الى أوروبا، وانشأ نظاما للبريد جديدا واسع النطاق للبوليس الوطني، ووزعت المطبوعات على الأهالي التي تحوى ذكر الأمراض المعوية والوقاية منها. وابطلت العادة القديمة فى سد عجز الخزانة بمصادرة أموال الموظفين، كما أمر باستخدام الطربوش للرأس لجميع طوائف الرجال» (١٧).

ومن أهم مظاهر التغير فى التنظيمات العثمانية، والذي دعت اليه الرغبة فى تقليد الغرب ووراءها الرغبة فى القدرة على منافسة الغرب، ما يسمى باسم «منشور الكلخانة» عام ١٨٣٩ وما يعرف باسم «التنظيمات الخيرية» عام ١٨٥٦. «أما التنظيمات الأولى فقد صدر بها خط شريف همايوني فى نوفمبر سنة ١٨٣٩ فى بداية عهد السلطان عبد المجيد وقرىء فى حفل رسمي كبير فى قصر الكلخانة... وبمقتضى هذا المنشور تنازل السلطان عن جزء من سلطته لمجلس الأحكام القضائية الذي أصبح من حقه سن القوانين على أن يصدق عليها السلطان» (١٨). كذلك أصبح من المقرر أن لا يعاقب أحد دون محاكمة علنية وأن يعامل المسلمون وغير المسلمين معاملة متساوية أمام القانون. أما منشور التنظيمات الخيرية الذي صدر فى يونيه سنة ١٨٥٦ (بعد حرب القرم) فقد أقر كافة المبادئ التي وردت فى الخط الهمايوني السابق واهتم بصفة خاصة بمبدأ المساواة القانونية والمدنية لكافة رعايا السلطان (١٩).

(١٧) محمد أنيس، «الدولة العثمانية والشرق العربى»، القاهرة، سنة ١٩٧٧، ص

٢١٣ - ٢١٤.

(١٨) المرجع السابق، ص ٢١٤ - ٢١٥.

(١٩) نفس المرجع، ص ٢١٥.

والتاريخ الثالث الهام هو عام ١٨٧٦ فى بداية حكم السلطان عبد الحميد حين صدر أول دستور عثماني («المشروطة») بفضل جهود مدحت باشا أحد كبار المصلحين الأتراك وبفضل التهديد الذى أصبحت تشكله روسيا على الدولة العثمانية. ومع هذا الدستور ظهرت وزارة تتحمل مسئولية الحكم وقام مجلس للأعيان يعينه السلطان وآخر تنتخبه الأهالي ويسمى بمجلس المبعوثان، وفيه حددت واجبات الوزارة والحكام واختصاصات المجلسين ونظمت الإدارات والمحاكم. وإذا كانت كل هذه التنظيمات مشجعة كأفكار على الورق فإنها أقل ما نفذت، حيث عاقت دون تنفيذها عوائق قوية، فى مقدمتها غيرة السلطان على سلطته المطلقة وجهود أهل الرجعية ورغبة الأوربيين فى إيقاف حركة أي تقدم حقيقي فى البلاد الإسلامية يجعلها قادرة على الحصول على أسس سياسية قوية تستطيع معها منافسة تلك القوى الأوربية.

وهذا فيما يخص تركيا. وفيما يخص مصر، وهي البلد الإسلامي الآخر الوحيد، مع تونس (٢٠)، الذي شهد حركة تنظيمات سياسية فى الفترة التي تشغلنا، فإنها تعد من عدة جوانب أسبق من الدولة العثمانية: من حيث تحديث الجيش وتنظيم الزراعة وادخال الصناعة وفتح أبواب التعليم والعلم الحديثين، وهي كذلك أسبق من تركيا فى أحداث تغييرات ذات طابع دستوري واضح مع السابقة الهامة التي شكلتها الحملة الفرنسية وما

(٢٠) فى ٢٦ ابريل سنة ١٨٦١ صدر فى تونس أول دستور فى بلد إسلامي على الإطلاق. وبحسب هذا الدستور يتولى الباى السلطة التنفيذية ويعاونه وزراء يقوم هو باختيارهم، وهو الذى يقوم أيضا باصدار التشريعات بمعاونة مجلس من ستين يقوم الباى بتعيينهم، كما بدأ العمل فى اصدار قانون مدنى وآخر جنائى. ولكن الباى أوقف العمل بهذا الدستور بعد ثلاث سنوات من اصداره.

أدخلته من نظم للحكم والادارة فى مصر جديدة تماما، ومع حركة العلماء والأعيان المصريين بعد الحملة الفرنسية والتي كان من الممكن، نظريا أن تنتهي بهم الى حكم مصر بأنفسهم، وهى حركة أكدت لأول مرة فى العالم الاسلامي مبدأ أن الشعب ينبغى أن يكون مصدر السلطات، وأن شرط الحاكم هو العدل لا الدين الذي يدين به، كما أعادت التذكير بمبدأ رضا الأمة كشرط لبقاء الحاكم فى الحكم. وإذا كانت هناك اصلاحات كثيرة وخطيرة قام بها محمد على إلا أنه لم يفعل شيئا فيما يخص نظام الحكم دستوريا. وذلك اذا غضضنا النظر عن اتفاقاته مع تركيا والقوى الأجنبية بشأن مركز أسرتة فى حكم مصر. والبداية الحقيقية لحركة التغيير الدستورى فى مصر هي مع حكم اسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩). وقد أقام اسماعيل مجلسا لشورى النواب اجتمع لأول مرة فى ١٩ نوفمبر سنة ١٨٦٦، وكان أعضائه خمسة وسبعين من الأعيان والعمد، وكانت اختصاصاته محدودة بالأمور الادارية كما كان رأيه استشاريا بحتا. و يقول الشيخ محمد عبده فى وصف ذلك المجلس: «ومع أن اسماعيل باشا أبدع مجلس الشورى فى مصر سنة ١٢٣٨هـ، وكان من حقه أن يعلم الأهالى أن لهم شأنا فى مصالح بلادهم وأن لهم رأيا يرجع اليه فيها، لم يحس أحد منهم ولا من أعضاء المجلس أنفسهم بأن له ذلك الحق الذي يقتضيه تشكيل تلك الهيئة الشورية» (٢١).

ويمكن اعتبار عام ١٨٧٧ سنة تحول فى تطور الفكر والواقع السياسيين فى مصر، حيث اضطر الخديوى اسماعيل لاسباب خارجية تتعلق بزيادة ضغط قوى الدين الاجنبى عليه، اضطر الى اطلاق حرية الصحافة فظهر العديد من الصحف التي أخذت تدعو الى الأخذ بنظم الحرية، وبعد

(٢١) «تاريخ الاستاد الامام الشيخ محمد عبده»، تصنيف السيد محمد رشيد رضا،

القاهرة، ١٩٣١، الجزء الأول، ص ٣٦.

أن قال الخديوى للمندوب الانجليزى: «ان بلادى لم تعد فى أفريقية، بل انها أصبحت بالفعل جزءا من أوربا، وصار من الطبيعى ترك طرق الحكم القديمة وقيام نظام حكومى يتفق مع حالة البلاد الاجتماعية»، كتب فى خطاب تشكيل وزارة نوبار باشا فى أغسطس سنة ١٨٧٨ هذا الاعلان ذا الطابع الدستورى الهام: «وأريد عوضا عن الانفراد بالأمر الذى هو قاعدة الحكم فى بلادنا سلطة يكون لها حق الادارة العامة، وتعاد لها قوة موازنة من مجلس النظار، بمعنى أنى أروم القيام بالأمر من الآن فصاعدا باشتراك ومساعدة مجلس النظار، وعلى هذا يجب أن يكون النظار متضامنين وأن يسرى العمل على حساب رأي الأغلبية... وانى أرى أن تشكيل هيئة نظارة حائزة لهذه المزايا ليس مخالفا لعوائدنا ولا لآرائنا وأفكارنا، بل موافقا لأحكام الشريعة الغراء».

ثم دفعت الاحداث، ومنها الضغوط الوطنية للمصريين، الخديوى الى اعادة دعوة مجلس شورى النواب الى الانعقاد، بعد أن أهمل سنين طويلة، على أن يعطى الصلاحيات التى تعطى لأمثاله فى أوربا وعلى أن تكون الوزارة مسئولة أمامه وليس أمام الخديوى، وتم هذا الانعقاد فى يناير سنة ١٨٧٩ وأظهر المجلس حمية واضحة وغيره على صلاحياته ومنها مسئولية الوزارة أمامه. وفى خطاب الى شريف باشا يكلفه فيه بتشكيل وزارة جديدة فى ٧ أبريل سنة ١٨٧٩ يقول اسماعيل: «انى بصفة كونى رئيسا للدولة ومصر يا أرى من الواجب على أن أتبع رأي الأمة وأقوم بأداء ما يليق بها من جميع الأوجه الشرعية. ولكنى لما رأيت ما كانت عليه النظارة السالفة استولى على الأسف الشديد، لأن ذلك السير كان على غير رضا الملة والأهالى حتى نشأ عنه اضطراب ونفور سرى فى جميع القلوب وحركها

وكانت قبل ذلك فى غاية الهدوء والسكون... لذلك قد وكلت اليكم
تشكيل هيئة النظارة.. وأن تكون هيئة هذه النظارة من أعضاء وطنيين
مصريين ومكلفة المسئولية لدى مجلس الأمة».

ثم خلع اسماعيل وغادر مصر فى يونيه سنة ١٨٧٩، وتولى بعده
توفيق الذي تظاهر فى البداية بالميل الى المطالب الوطنية والى عزمه على
السير على «الحكم الشورى»، وهكذا فقد دعى شريف باشا الى تأليف
وزارة جديدة وقبل اشتراطه ايجاد نظام نيابى جديد، وقال فى مرسوم الى
مجلس الوزراء فى ٣ يوليو سنة ١٨٧٩: «ان حسن الادارة يتطلب أن تكون
الحكومة الخديوية شورية ووزرائها مسئولين، ولن أحيده عن هذا المبدأ الذي
ستقوم عليه حكومتي ويجب علينا تأييد مجلس شورى النواب وتوسيع لائحته
حتى يتمكن من تنقيح القوانين وتصحيح الموازين وغيرها من الأمور».

ولكن حين وضع شريف باشا لائحة دستورية جديدة رفض الخديوى توفيق
التوقيع عليها. ولن ندخل فى تفاصيل الاحداث التي تلت ذلك حتى
الاحتلال البريطانى لمصر ودخول الجيش الانجليزى الى القاهرة فى ١٥
سبتمبر سنة ١٨٨٢، ولكن الظاهرة التي تهمنى هى أن اقامة نظام دستورى
على الطريقة الأوربية، بما فيه من مجلس للنواب منتخب ووزارة مسئولة
أمامه، كان فى مركز المطالب الوطنية. فهاذا كانت طلبات أحمد عرابى
حين قاد مظاهرة الجيش المشهورة فى ميدان عابدين فى ٩ سبتمبر سنة
١٨٨١؟ قال للخديوى: «طلبائنا هى اسقاط الوزارة المستبدة وتشكيل مجلس
نواب على النسق الأوربى وابلاغ الجيش العدد المعين فى الفرمانات
السلطانية...»، وحين قال له الخديوى: «كل هذه الطلبات لاحق لكم
فيها، وأنا ورثت ملك هذه البلاد عن آبائى وأجدادى، وما أنتم الا عبيد

احساناتنا»، كان رد عرابي المشهور: «لقد خلقنا الله أحرارا واننا لانستعبد بعد اليوم». وفي هذا القول وذاك تلخيص للنظرتين اللتين كانتا تتصارعان على ميدان السياسة وفي القلوب والعقول على السواء.

والآن، ما هو الاطار العام لهذه الحركة الشاملة التي حاولنا ابراز خطوطها الرئيسية على مسرح السياسة والتنظيمات السياسية؟ انه من غير شك في رأينا شئ واحد: مجابهة الغرب. بعبارة أخرى: ان مطلب تغيير مختلف أحوال العالم الاسلامي لم يكن ذا أساس ديني، بل أساسه سياسي. وقد بدأت الهزة مع الحملة الفرنسية على مصر، واذا كان رد الفعل الظاهر عند المصريين قد ارتدى ثوبا دينيا فان جوهره كان سياسيا، وما كان النظر الى الافرنج من حيث هم «كفرة» الا رداء ضروريا لرفض حكم الأجنبي. ولكن الطامة الكبرى أن هذا الأجنبي «الكافر المعاند» كان قويا الى حد اسبكات المماليك في أيام قليلة، وقارىء الجبرتي يدرك طوال قراءته لاحداث الحملة الفرنسية على مصر انبهار المصريين أمام قوة الغرب ليس فقط حربيا بل وتنظيميا وعلميا وغير ذلك، مما أدركوا معه أنه «فوق عقولهم». ولكن المصريين، أي المسلمين، كانوا بازاء الفرنسيين في موقف لا يسمح الا بلا أو نعم، وقد اختاروا الرفض، وكان لابد أن يكون رفضا كلياً، فأعرضوا عن حكمهم وعن عاداتهم، واذا كان بعض من أفاضل العلماء أخذ في النظر الدقيق في بعض علوم الفرنجة العجيبة، وعلى الأخص علم الفلك، فان كل ما أتى مع الفرنسيين خرج معهم.

وبعد هدوء الفورة والعودة الى موقف التروى، ظهر الدرس واضحا ضروريا: لابد من الأخذ عن الغرب من أجل مجابهة الغرب. في هذه العبارة القصيرة يتركز كل التناقض الوجداني الذي يعيش فيه العالم

الاسلامي وعلى الأخص في قسمه المتكلم بالعربية، وهو تناقض وجداني ليس بازاء الغرب فقط بل وبازاء التراث الذاتي نفسه. وقد أدركت العقول المفكرة أن قوة الغرب ليست أشياء وأدوات، بل هي في المحل الأول أفكار وعلى الأخص تنظيمات سياسية، ولما كانت تقبل فرض «الحضارة الواحدة» (وهو فرض لايزال مقبولا حتى يومنا هذا، ولكنه خاطيء وخطير معا)، فانها رأت، كما اتضح مع خير الدين التونسي، أن اصطناع وسائل قوة الغرب يشترط الأخذ أيضا بتنظيماته السياسية «المؤسسة على دعامي العدل والحرية» (٢٢).

وفي مقابل «مجاهة الغرب» مع «الأخذ عنه»، كان هناك نوع من «مجاهة الماضي»، لانك لن تأخذ عن الغرب وتبقى على الاطارات السياسية والاجتماعية والفكرية الموروثة في نفس الوقت، ومن هنا فان «مجاهة الماضي» تلك ظهر معها على الفور مفهوم آخر: هو مفهوم «التغيير». وهذا المفهوم مقبول عند الجميع حكاما ومفكرين، ومفكرين دينيين وعلمانيين على السواء. ولكن الذي اختلفوا بشأنه هو: تغيير ماذا؟ والى أي حد؟ وقد رأى الطهطاوي أنه تغيير لاطار الحياة ككل، وكان أديب على هذا الرأي أيضا، أما خير الدين فانه اكتفى بالتغيير السياسي ورأى الأفغاني أنه تغيير في الموقف الديني والاخلاقي لا أكثر، وعلى حين أن الطهطاوي والتونسي رأيا أن التغيير المطلوب يجب أن يكون تدريجيا وعلى الأخص «الى حد ما»، فان أديب والأفغاني سيريان أن التغيير المقصود ينبغي أن يكون فوريا وكليا.

ولن نتناول هنا تطور الموقف بازاء الغرب، ونكتفي بالاشارة الى

(٢٢) «أقوم المسالك»، المقدمة، ص ٨ - ٩.

الموقف من التراث. لقد ظهر كما أشرنا ادراك عام بأن طريقة الحياة (بما فيها من نظم وطرائق تفكير) لم تعد «مناسبة» لتطلعات أهل العصر ولضرورات السياسة، وانصب ما يقرب من الرفض على طرائق التنظيم والتفكير في العصر العثماني على الأخص، وأصبح الموقف من التراث موقفا «انتقائيا»، فهو حين لا يرفض كله فانه لا يقبل كله. ونلاحظ بصفة عامة وفي ايجاز بعض الاتجاهات السائدة:

- (أ) رفض التقليد وتأکید حق الاجتهاد،
- (ب) ضرورة اعادة تفسير العقائد الدينية بالرجوع الى الأصول مباشرة،
- (ج) رفض التراث السياسى،
- (د) وأخيرا وليس آخرا محاولة الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية.

ولا شك أن طبيعة المنطق الذي حكم علاقات المواقف التي اتخذت من الغرب ومن التراث وفي ميدان السياسة والاجتماع وميدان الفكر وغير ذلك، هذا المنطق ينبغي أن يكون موضوعا لدراسة خاصة متأنية. ولكن الذي يبدو لنا الآن أن مصدرا كبيرا من مصادر تغيير النظرة كان الانتقال من اعتبار الجماعة مركز الاهتمام الى تركيز النظر على الفرد. وربما كان هذا هو الدرس الأكبر، من الزوايا الاجتماعية والسياسية والفكرية، الذي تلقته العقول الاسلامية حين انفتحت على الغرب، لأن الحضارة الغربية هي في جوهرها حضارة فردية، وهو ما يظهر على الأخص في تعاليم الثورة الفرنسية التي كانت البنية الفكرية الأساسية لمجتمع القرن التاسع عشر الميلادى في أوروبا بصفة عامة وفي فرنسا بطبيعة الحال، فرنسا التي تطلع الجميع اليها في حماس واقبال متفاوتى الدرجة. وما هذه النظرة الفردية؟ انها في عبارة اخرى تعاليم ما يسمى «بالليبرالية» التي يمكن تلخيص

قضاياها الرئيسية كما ظهرت في الحضارة الغربية في القرن التاسع عشر
الميلادي فيما يلي:

- ١- الكائن الحقيقي هو الفرد، وهو يسبق المجتمع بهذا الاعتبار.
- ٢- غاية الغايات، هي السعادة.
- ٣- هدف الاجتماع الانساني هو التقدم الاجتماعي، ومعياري ذلك هو
مبنى نصيب الفرد من الحرية.
- ٤- ينبغي مقاومة كل طغيان، سياسيا كان أم دينيا، لأن استقلال الفرد
مبدأ أول.
- ٥- ينبغي معارضة سيطرة رجال الدين على الدولة تحت أي شكل.
- ٦- عائق بلوغ الفرد لحريةته الكاملة، ليس الحكومة (والدين عند الحريين
الغربيين) فقط، بل هو كذلك الفقر والبطالة.
- ٧- تقضي كرامة الانسان ضمان تعبيره الحر عن ذاته، وأخص مظاهر
هذا التعبير هو حرية التعبير عن الرأي.
- ٨- كما تقضي بمساواته الاساسية مع الآخرين في الحقوق والواجبات
رجلا كان أم امرأة، وبلا تدخل للجنس أو العقيدة أو المنشأ.
- ٩- سلم الصعود في المجتمع ينبغي أن يظل مفتوحا أمام الجميع، وأن
يكون مرنا متكيفاً.
- ١٠- طريق التغير الاجتماعي ينبغي أن يظل مفتوحاً، على أن يتم تدريجياً
وبالاقناع.

وأول ما يلفت الانتباه في تطور تصور الحرية في الفترة التي تشغلنا
ليس هو هذا الجانب أو ذاك من مفهوم الحرية، بل هو جهد من نتحدث

عنهم في ميدان ادخال المفهوم الى الثقافة الجديدة التي كانوا على وعى بأنهم بسبيل وضع الأسس لها. وقد كانوا، في معظمهم، على وعى كذلك بأن مفهوم الحرية شيء جديد على العقول، ولهذا التمسوا طرقاً شتى في تقريبه وفي التحبيب اليه. وقد سبق أن أشرنا الى أن هذا المفهوم لم يكن معروفاً في التراث التقليدي، حيث أن كلمة الحرية لم تكن تعني الا شيئاً واحداً: ضد حالة العبودية من الوجهة القانونية، فأنت حرأوأنت عبد رقيق. صحيح أن صفة «الحر» كان يمكن أن تعني أشياء أخرى، ولكن سيظهر للمتأمل انها كلها مرتبطة بفكرة القدرة على الاختيار، ومن الواضح أن هذا نفسه سيعود في النهاية ليرتبط بمعنى عدم وجود قيد قانوني في صفة الشخص ذاته يمنعه من حرية التصرف، وهذا كله بالاضافة الى أن الخلفية التقليدية تسيطر عليها، في ميدان تصور مكان الانسان في الكون، فكرة أنه عبد لله. وقد كان من الطبيعي ألا توجد فكرة الحرية كما شاهدها رفاة وخير الدين في فرنسا، كان من الطبيعي ألا توجد في التراث، وذلك لسببين جوهرين نلخصهما في ايجاز شديد (لأنه يمكن الافاضة فيهما) فيما يلي:

أولاً: كان تصور الكون في الثقافة التقليدية على هيئة دائرة مقفلة محكمة الحلقات تتوالى فيها العلل والمعلولات، وعلى رأس هذه الدائرة تقوم الألوهية ذات القدرة الكاملة بل القادرة وحدها بالمعنى الحق للقدرة، وفي مثل هذا الاطار فان كل العلل الاخرى غير الاله الكامل ليست عللاً بالمعنى الحق لأنها جميعاً تعود اليه، ومن هنا فان الذات الالهية هي وحدها العلة غير المعلولة، وعلى هذا فان كل ما هو غيرها مشروط بها، فكيف تنسب اليه، أي الى غير الاله، في ظل هذه الظروف، أية حرية؟ أما في الثقافة الأوربية الحديثة فان الكون قد انفجر ولم يصبح دائرة مقفلة بل عالماً لا متناه يمتد الى ما لانهاية والى ما لا يدركه ادراك، وانفجر الى ذرات، متناثرة

لا تربط بينها ارادة خارجية ولا يفرض عليها قانون سبي محكم الحلقات وهذا التصور ينطبق على الكون الخارجي بمقدار ما ينطبق على المجتمع الانساني. وفي هذا الاطار تصبح الحرية خاصة جوهرية للذات الانسانية.

ثانيا: و يقابل تصورى الكون المقل والكون المفتوح، تصوران آخران هما المجتمع من جهة أو الأمة، والفرد من جهة أخرى. ففي الثقافة التقليدية كان لمفهوم الأمة الأولوية المطلقة بل الساحقة على مفهوم الفرد، فهي لا تعرف مكانا لمفهوم الفردية، بل الفرد عندها مجرد جزء من كل، وهذا الكل وحده هو المهم وهو الذى يعطى الجزء معناه، ولهذا فان الثقافة التقليدية لم تعرف الا عددا نادرا جدا «من الافراد» العظماء، وذلك على عكس انتشار ظاهرة «الفردية» في بادية شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الاسلام، وما «الجاهلية» ذاتها الا ضرب من ضروب «الفردية». أما الحضارة الأوروبية فانها مبنية كلها على أساس مفهوم الفرد، وأنه أهم من المجموع الذى ينتمى اليه، ولا يقولون الكل، لأن ذلك المجموع انما يتكون من أفراد وهو ليس «أكبر» منهم. وعلى ضوء هذه الفكرة الأساسية جدا ينبغى أن نفهم شتى مظاهر الحضارة الغربية من تصوراتها الدينية الجديدة الى أخلاقها الى فنونها الى نظامها الاقتصادى الأساسى وهو النظام الرأسمالى. وعلى ضوءه أيضا ينبغى أن يفهم الملاحظ المحايد اختلاف النظرة الى اطار وطريقة محاكمات رجال الشاه، بين الثورة الايرانية (ونكتب هذا فى ابريل - مايو سنة ١٩٧٩) والسياسيين الغربيين فيما يخص ما يسميه الغرب باسم «حقوق الانسان» (وأضف «الفرد»): فالجانب الأول يؤكد على حقوق «الأمة» ولا يهتم بضعة أفراد، أما الجانب الثانى فانه يرى فى كل فرد كيانا جديرا

بالاهتمام وفي ذاته وأنه ليس في مركز التبعية لكيان آخر هو «الكل».

لهذين السببين اذن، ولغيرهما، لم يكن لمفهوم «الحرية» من مكان في الثقافة التقليدية. وليس أدل على هذا من أن ذلك المفهوم فقير المضمون الى حد بعيد عند ممثل الثقافة التقليدية في مجموعتنا، ألا وهو الأفغاني. فهو لا يعرف الحرية في الاساس الا من حيث أنها استقلال الأمة الاسلامية عن المستعمر، فهي الحرية القومية بالمعنى الديني، واذا تعرض للحرية السياسية فانه لا يعنى بها الا الشورى و يفضل استخدام هذا الاصطلاح على استخدام الآخر، أما ما كان رفاة وأديب يضعانه تحت تسمية «الحرية الشخصية»، فانه كان أمرا ينظر اليه الأفغاني بحذر شديد و يكاد يرى فيه المكروه و يقرنه بالمجون والخروج عن دائرة المشروع. واذا حدث وتحدث الأفغاني عن الحرية في ابداء الرأي فانه لا يقصد بها الا تصورا تقليديا هو «الشجاعة الأدبية»، مع استثناء حديثه عن حرية الاجتهاد.

ومن الجدير بالتنبيه أن الشجاعة الأدبية شيء وحرية الرأي شيء آخر. ان الأولى ماهي الا أن يصطنعك الحق وسيلة للاعلان عن نفسه وأن يدفعك الى ذلك اعتقاده أنه من الأفضل لك أن تقف الى جانب الحق، ومن ثم الى جوار ما تعتقد أن الألوهية ذات الجلال تؤيده، عن أن تقف الى جانب ما تؤيده سلطة بشرية وهي ظالمة فوق هذا. ففي الشجاعة الأدبية أنت تقف الى جوار نظام الكون وتعبر عنه ولا تخشى فيه كما كانوا يقولون لومة لائم (وكأنه كان عليك انتظار اللوم!). أما حرية الرأي فانها تصور جذوره مختلفة تماما، فهي جذور الكون المنفتح الذي يضم أفرادا متساوين في القدرة وفي الحقوق، وقولك ما ترى ليس تعبيراً عن نظام كوني هو الحق المطلق، بل هو تعبير عن رأي فردى هو الحقيقة النسبية، أي بالنسبة اليك

أنت كفرد، ولهذا كان من جوهر مفهوم «حرية الرأي» أن نطلق رأيك وأن تعطى فى نفس الوقت للآخرين حرية اطلاق آرائهم، وأن تتمسك ما شئت برأيك ولكن مع اعطاء الآخرين حق التمسك بآرائهم، أما فى حالة الشجاعة الأدبية كتعبير عن الحق المطلق فانه من المعتاد أن يصاحبها التمسك بالرأي الذي تأتى به وبه وحده وعدم السماح للآخرين بأن تكون لآرائهم فرصة التعبير عن «الحق»، وهذا أمر طبيعى فى اطار هذا التصور الأخير: فليس فيه الا حق واحد هو المطلق، أما فى التصور الأول فلا يوجد فيه حق مطلق بل حقائق تتعدد بتعدد الأفراد.

كما نقول أن أول ما يلفت الانتباه هو حاجة مفكرينا الى محض ادخال مفهوم الحرية وتقريبه الى العقول وتحبيب النفوس فيه. وقد فعلوا هذا جميعهم، وفعلوه بطرق شتى.

أما رفاعة الماهر العظيم فانه عرف الحرية، «عندهم»، بالعدل والانصاف، «عندنا»، وبعد أن يكون قد كسب الى صف الحرية ميل القارىء، يضيف الى مضمون المفهوم أشياء جديدة عجيبة، منها أن لا حاجة الى ملك بالكلية! ليستطرد الى القول بأن الاسلام فيه القول بالنظام الجمهورى فى الحكم. ان المتحدث عن الحرية ينبغى أن يكون هو نفسه حرا، وهكذا كان رفاعة الطهطاوى: فهو أول من أخذ لنفسه فى تاريخ الشقافة الاسلامية الحديث حق أن يتحدث، ليس فقط فيما وافق الشرع، بل وفيما لم يخالف الشرع، وهذه خطوة فكرية عظيمة لا يزال يدور فى اطارها كل تقديم للجديد فى اطار يخشى فيه المفكر من انكار أهل الجمود.

واذا كان رفاعة قد تحدث فى سنة ١٨٣٤ ميلادية الى جمهور المصريين والمسلمين العريض، فان الوزير خير الدين التونسي كان فى عام

١٨٦٧ يتحدث الى أهل السياسة بعامة والى السلطان العثماني بخاصة، ولهذا فانه أدخل مفهوم الحرية من زاوية المنفعة: أوربا هي الخصم وهي الخصم القوي، وأساس قوتها نظام سياسى يقوم على الحرية، فان أردتم مقاومتها فعليكم بعتادها السياسى بعدما اتخذتم اسلحتها الحربية. والطريف الذي تجدر ملاحظته عند رفاة وعند خير الدين هو أن تصورهما للحرية كان على اتصال مباشر بنظيره فى الثقافة الأوربية، ولكنها مع ذلك يأتیان بسوابق من الشريعة ومن التراث، السياسى والفكرى، تؤيد ما عرفه الغرب وترجمه رفاة تحت اسم «الحرية».

أما أديب اسحق، فان القضية الأولى تصدق عليه ولا تصدق الثانية. ففي آخر عقد السبعينيات من القرن الميلادي الماضى، وبعد أن نادى اسماعيل خديوي مصر بأنها أصبحت قطعة من أوربا، ظن هذا الكاتب اللامع أن الثقافة الجديدة لن تقوم على أسس دينية بل على أسس مدنية وعلمانية وحسب. فعل موظن هذا كتلميذ للتورة الفرنسية التي هاجمت الكهنوت وأنزلته من عرشه، وفعله موظنه سوريا من أصل كاثوليكي تنازل هو نفسه عن الديانة الكاثوليكية كأصل للاجتماع، فكان من أوائل دعاة الفكرة القومية التي لا تقوم لا على الدين (الاسلامى أو المسيحى) ولا على الجنس (السورى أو العربى أو المصرى) بل على الاشتراك الثقافى، وأحد مظاهره الأولى الاشتراك فى اللغة. وهكذا فان أديب اسحق أدخل فكرة الحرية كفكرة قائمة بذاتها ومن حيث منفعتها لذوى السلطان. وعلى الرغم من اختلاف صور تقديم الحرية عند هؤلاء الثلاثة واختلاف مبررات ادخالها، الا أنهم يشتركون جميعا فى شىء مؤكد: هو أنهم أدخلوا هذا المفهوم الحديث من أجل معارضة سلطات قائمة وأخصها السلطات السياسية

والسلطات العلمية. وفي هذا يشترك معهم الأفغاني. فقد أكد على مفهوم الشورى وعلى حق الأمة من أجل الحد من تسلط الحاكم واستبداده، كما أكد على مفهوم الاجتهاد فى الدين من أجل معارضة جمود أصحاب التقليد وهدم سلطتهم التي بنيت على الخوف والارهاب.

ولا شك أن القارىء قد لاحظ اشتراك كل مفكرينا الأربعة فى الموافقة على شكل بدائى من أشكال الحرية، ألا وهو شكل التساوى أمام القضاء، وهو ما يعنى كفالة الضمانات القانونية لكل الناس على حد سواء. ولكنهم سرعان ما يختلفون حول ذكرهم، ومدى هذا الذكر، لأشكال أخرى أكثر جوهرية من الحرية. ومن ذلك ما سميناه باسم الحرية السياسية، أي اعتبار المواطن شريكا فى توجيه نظام الحكم فى مجتمعه. وإذا كنا قد رأيناهم يتفقون جميعا على رفض الاستبداد، فإنهم يعودون ليمختلفوا على مدى رفض الاستبداد من جهة وعلى مدى مشاركة «الرعايا» أو «الأهالي» فى الحكم من جهة أخرى. فالطهطاوى كان مقداما جسورا فى «تخليص الابريز» (١٨٣٤)، ولكنه يتراجع أمام سلطة الحاكم فى «مناهج الأبواب المصرية» (١٨٦٩) ليجعل الحاكم مسئولا ليس أمام الشعب بل أمام ذمته وأمام الله. وربما كان الوزير التونسى أكثر شجاعة فى وجه السلطان العثمانى من رفاة أمام الخديوى المصرى حين أكد على سلطة أهل الحل والعقد وعلى سلطة الوزراء، ولكنه يعود ليجعل كل هؤلاء مجرد مفوضين للتصرف باسم السلطان وليضع حدودا وقيودا، وهنا نلمح فيه الوزير العملى أكثر مما نلمح المفكر النظرى. ولم يكن أديب اسحق فى مصر مصرىا موظفا (ماعدا لفترة قصيرة) ولا كان وزيرا رئيسه على نحو أو آخر هو السلطان، بل كان صوتا حرا فى البرية فنادى بأعلاه برفض

الاستبداد بكل صوره. ولكنه حين تناول مشاركة الأهالى فى الحكم عاد الى نوع من الواقعية واشترط التعليم، أي اشترط صفة «الصفوة». وكان على هذا الرأي أيضا طهطاوى مصر ووزير تونس، والى حد أبعد فى التحفظ من أديب سوريا، ولكن رفاة الأريب أشار الى خطوة هى الأساس لكل ديمقراطية، ألا وهى البدء بالمشاركة فى ادارة «البلديات» أي الشئون المحلية فى القرية والمدينة الصغيرة، ولا يزال ما طالب به رفاة منذ مائة وعشر سنوات هو الذي ينادى به القوم اليوم ويتمنون لو حدث. أما السيد جمال الدين فانه طالب بالمشاركة ولكن يظهر فى كثير من الاحيان أنها المشاركة على طريقة الشورى، أي محض ابداء الرأي دون أن يكون فيها الزام للحاكم، وذلك مادام هذا الحاكم سيكون عادلا، أي مراعيًا لأحكام الشريعة ولم يكن وراء موقف الأفغانى هذا اعتبارات دينية وحسب، وجوهرها أن محك الاعتبار ليس هو آراء الشعب بل موافقة الشريعة، بل وكذلك اعتبارات واقعية، وقد رأينا نقده المؤلم الصادق فى عصره وبعد عصره «لنواب» الشعب الذين يشاركون فى الحكم باسمه اسميا، ولمصلحتهم فعليا. «وعدم مثل هذا المجلس أفضل من وجوده».

واذا أتينا الآن الى قدس الأقداس فى الحرية، ألا وهى الحرية الشخصية، وجدناهم جميعا يتراجعون خوفا، وهو حال الأفغانى صراحة، أو يتقدمون على حذر شديد أو ما يقرب من الحذر الشديد، وذلك ماعدا أديب اسحق وحده. أن قلب الحرية الشخصية هو حق التصرف الارادى فى الذات، وينتج عنه حق التعبير عن اختيارات الذات لنفسها سواء بالفكر أو بالعمل، ولا نستطيع أن نقول ان أحدا منهم، ماعدا الفتى السورى، قد تحدث عن الحرية الشخصية بمعناها العملى، أما عنها فى جانب حرية الرأى وحرية الاعتقاد الدينى فان الأفغانى قد ازور عنها ازورا شديدا الا

فما يخص حق الاجتهاد، وألمح اليها التونسي الماحة سريعة جدا. أما الطهطاوى فنحن لإنشك أنه كان معها بقلبه ولكن تعبيره عن جانبها هذين كان تعبيرا حذرا طوال الوقت وبشكل غير مباشر فى معظمه. وأديب اسحق هو الذى يتفرد وحده بين أربعتنا بتأكيد حرية الرأى وحرية العقيدة بشكل صريح، ولكن مع القاء الرماد فى العيون من حين لآخر، ولن نجد بعده من يدافع عن هاتين الحريتين، فى اطار الحرية الشخصية، دفاعا صريحا مباشرا الا حين نقرأ لقاسم أمين، وفى كتابه «المرأة الجديدة» على الأخص (عام ١٩٠٠).

ولاشك أن اختلاف وجهة النظر الأساسية، ما بين دينية وعلمانية، كان مصدرا أساسيا لهذه الاختلافات، ومع ذلك فإن هناك مصدرا مباشرا لها، ألا وهو الموقف من طبيعة الحرية ذاتها وما اذا كانت شيئا حسنا أم سيئا. والأفغانى لا يرى الحرية الا فى نطاق الدين، ولما كانت ممارساتها فى الغرب أدت، الى الاستقلال عن الدين، فقد كان من الطبيعي أن يبدو وكأن الأفغانى ينظر اليها على أنها شىء سىء فى ذاتها ولا تصبح حسنة الا اذا قيدت. أما أديب اسحق فانه كان على الطرف الآخر تماما، فالحرية عنده مسألة انسانية صرفة وهى أمر «طبيعى» للانسان، ومن هنا فانها خير فى جوهرها. ولاشك أن الطهطاوى كان يميل الى شىء من هذا، ولكنه اعتنى دوما بتأسيس الحرية، أو بتدعيمها على الأقل، على أساس دينى ما استطاع الى ذلك سبيلا، ونفس هذا الأمر أيضا مع خير الدين التونسي.

واذا كان قسم من جهود من نتحدث عنهم قد اتجه نحو ادخال فكرة الحرية ذاتها، فإن الأمر كان أيسر كثيرا فيما يخص العدالة، وسلاحظ المدارس المنتسبة أن المفكر ذا الوجهة الدينية سيهتم بالعدالة أكثر بكثير من

اهتمامه بالحرية، وعلى العكس من ذلك سيكون حال المفكر ذى الوجهة العلمانية، وسينطبق هذا ليس فقط على الافغانى من جهة والطهطاوى والتونسى وأديب من جهة أخرى، بل وكذلك على محمد عبده وعبدالرحمن الكواكبي، وعلى عبدالله النديم الى حد ما، من جهة، وعلى قاسم أمين وأحمد لطفى السيد من جهة أخرى. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن مفهوم العدالة كان من المفاهيم الاجتماعية الرئيسية فى الشريعة، فإن حديث مفكرينا وأهل العصر عن العدالة كان يحد ذاته نوعا من التجديد. ذلك أن الأيديولوجية السياسية التى انتهى اليها الفكر الرسمى فى العصر العثمانى، كما يمكن أن نرى على ذلك مثالا مرة أخرى عند المواردى فى «الأحكام السلطانية»، كانت قد جعلت من عدالة الحاكم وكأنها أمريكاد يكون مفروغا منه، كما أنها لم توفر أى سبيل عملى فعلى للحد من ظلم الحاكم. وإذا نظرنا الى الناحية الواقعية فإن واقع العالم الاسلامى تحت الحكم العثمانى كان مشهد الظلم الأكثر أو الظلم الأقل، ولم يكن بحال مشهد العدل.

وإذا رجعنا الى مؤلفات المؤرخين الاسلاميين للعصر العثمانى، وخاصة فى الفترة السابقة على الحملة الفرنسية على مصر، فإننا سنجد أن حتى هذه الوظيفة الدنيا للعدالة التى استقر عليها الفكر السياسى العثمانى، ألا وهى أن وظيفة العدالة هى الفصل فى الخصومات، حتى بهذه الوظيفة كثيرا ما كانت تتوقف وغالبا ما كانت تتم فى ظروف قاسية هى الظلم بعينه، وسيستمر هذا الحال حتى خلال القرن التاسع عشر الميلادى، الى درجة أن الاحتلال البريطانى سيفخر بأن مصر لم تشهد «عدلا وحرية» مثلما شهدت. فى عهد كرومر.

على هذا الضوء نفهم كيف أن في عودة مؤلفينا الى الحديث ذاته عن العدالة بعض التجديد، وليس أدل على هذا من جهد خير الدين التونسي في «اقتناع» السلطان بأن له مصلحة في العدل، حين ينبه الى ما حدث مع الممالك الغربية: «وانما بلغوا [أي ممالك أوربا] تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسى وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة، وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم. وقد جرت عادة الله في بلاده أن العدل وحسن التدبير والتراتب المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات وبضدها يقع النقص في جميع ماذكر، كما هو معلوم من شريعتنا والتواريخ الاسلامية وغيرها» (٢٣).

ولكن الجديد الحق في تطور مفهوم العدالة على أيدي المفكرين الذين تناولهم هو أنهم تحدثوا عنها على أنحاء شتى متفاوتة، في قوتها من حيث هي واجب مطلق على الحاكم وأنها ليست منحة تعطى، ومن حيث أنها حق «للمحكوم» (وليتأمل القارئ في هذا الاصطلاح الذي يفيض دلالة على اطار الاستبداد) يمكن له في بعض الاحيان أن يحصل عليه بالقوة، وأخيرا وليس آخرا أنهم بدأوا في الحديث عن ألوان ايجابية من العدالة الى جانب أشكائها السلبية. وهذه المسألة الأخيرة هي المهمة حقا، حيث شاهدنا الانتقال من نوع من العدالة لا تقوم على نصوص والتزامات تفصيلية محددة سلفا الى عدالة القانون المكتوب، ومن عدالة قانونية هي عدالة القضاء الذي قد يمنع الظلم أو يقتضيه له الى عدالة تريد احقاق الحق الاجتماعى

(٢٣) «أقوم المسالك»، المقدمة، ص ٩ - ١٠.

والاقتصادي حتى قبل أن يقع الظلم، هذا بالإضافة الى بدايات لتوسيع معنى الظلم وميادينه وبالتالي معنى العدالة وميادينها. ولكننا لاحظنا أن المؤلفين الذين انبهوا الى معنى العدالة الاجتماعية والاقتصادية لم يستطيعوا أن يتوصلوا في معظم الأحيان الا الى الجانب السلبي منه، فأشاروا الى الظلم الاجتماعي والى الظلم الاقتصادي، ولكنهم نادرا ما قدموا تصورا ايجابيا، وان كانت اشارة رفاعة الطهطاوى الى تفسير جديد لقاعدة «الزرع للزراع» وتأكيده على أولوية العمل على رأس المال يستحقان تنويعا خاصا.

وخلال كل هذا نلاحظ أمرين أساسيين: الاول حدوث تطور من تأسيس العدل على اسس دينية الى تأسيسه على أسس عقلية، أو قل «طبيعية». وقد امتزج هذان التياران عند رفاعة الطهطاوى وبقى الأخير وحده عند أديب اسحق، وسيظل الأمر كذلك عند أحمد لطفي السيد ومن أتى بعده. الثاني استخدام نموذج العدالة الغربية، وخاصة من حيث نتائجها السياسية والمالية، كوسيلة لاغراء الحاكم بالتقيد بالسلوك العادل، وكأن القوم قد أدركوا أن مئات السنين من وعظ الوعاظ في المساجد أيام الجمع قد أثبتت فشلها الذريع، فتحولوا من الوعظ بالوعد والوعيد القولى الى التلويح بالمصلحة، أي من لغة الكلمات الى لغة الأشياء، وهذا اتجاه رئيسى فى تطور عقلية أهل العصر، ولا يزال مرض الفصام بين الكلمات والواقع من الامراض المزمنة حتى وقتنا هذا وفى كل بلادنا.

وربما سيلاحظ القارئ المتخصص فى دراسة السياسة أننا فى فصولنا السابقة وفى هذا الفصل لم نحاول ربط أفكار مؤلفينا الأربعة فى اطار نظرى متسق ولم نطلق عليها اسما من أسماء النظريات السياسية التى تمتلىء بها الكتب المنقولة عن الغرب. وهذا عدة أسباب. الأول، أننا

شديدو الحساسية ازاء استخدام التصورات الغربية فى خارج اطارها الذي هو حضارة الغرب ونظرتها الى نفسها والى الحضارات الأخرى والتاريخ والانسان، وساذج ساذج من يظن أن «أفكار» الغرب يمكن استعمالها كأشياءه، وسيظل علينا لوقت طويل أن نحذر من استخدام مقولات الغرب فى النظر الى أنفسنا (ومثال واحد سريع على ذلك هو تعبير «القرون الوسطى الإسلامية» فهو لا معنى له وهو محض نقل ساذج)، ولهذا فلم نتحدث عن «نظرية طبيعية» فى كذا أو كذا ولا عن مشكلة «الصراع بين الدولة والفرد» الى غير ذلك. السبب الثانى، أنه حتى فى حالة نقل بعض مؤلفينا لتصورات غربية، فانهم كانوا ينقلون أفكارا مفردة ولم يكونوا ينقلون نظريات بأكملها، والعلة فى ذلك أنهم كانوا ينقلون ما يرون أنه مناسب للتطبيق، كما أن الوقت لم يكن وقت تفرغ للتنظير الشامل. وهذا هو السبب الثالث: أنه لا يوجد عند أي من مؤلفينا جهد نظري مستمر متسق مقصود من أجل بناء نكوين نظري كان واضح المعالم عندهم، فهم لم يرتفعوا الى مستوى النظرية الشاملة. ومن فعل ذلك عندنا حتى اليوم؟

لهذا فاننا سنشير اشارة سريعة الى عدد من الاتجاهات العامة وعدد من الأفكار المواكبة لحديثهم عن العدالة والحرية، وهي الأفكار التي تشكل البيئة النظرية لآرائهم السياسية والاجتماعية.

وأول ما هو جدير بالذكر هو أن الاتجاه الديني فى ميدان الفكر وميدان الاجتماع وميدان السياسة قد ظهرت بازائه وانتشرت اتجاهات، يمكن تسميتها على توالى هذه الميادين: بالاتجاه العقلي والاتجاه العلماني والاتجاه القومي. وأحيانا ظهرت هذه الاتجاهات جنبا الى جنب عند نفس الشخص مع الاتجاه الديني، اما متواكبة واما مختلطة واما مختصة بميدان دون

آخر وأما ظاهرة على مستوى الافعال بينما يكون الاتجاه الديني ظاهرا على مستوى القول. ويمكن تطبيق هذه التعميمات على حالة مفكرينا الأربعة وعلى غيرهم من رجالات العلم (مثلا الشيخ حسن العطار في مصر) والسياسة (محمد علي مثلا) والأدب (الشيخ المرصفي مثلا). وأطراف الحالات، هو رفاعة الطهطاوي الذي جمع بين الاتجاهات الأربعة جميعا، فنحن لا نشك في صدق تعلقه بمبادئ الدين الاسلامي، ومع ذلك فهي هولا يعود الى الأزهر بعد أن عاد من فرنسا، وها هو في «تخليص الابريز» يقول انه سوف يتبع الشريعة و يتبع العقل معا، وها هو يؤسس المجتمع البشري في «مناهج الألباب المصرية» على أسس طبيعية وعقلية الى جانب اشارته الى الأسس الدينية، وها هو أخيرا وليس آخرا يؤسس الاتجاه القومي في السياسة على حساب مفهوم «الأمة» الاسلامي، حين يتحدث عن «الوطن» المصري كإطار لأفكاره السياسية والاجتماعية. أما خير الدين التونسي فانه لم يكن «قومي» الفكر السياسي بل ظل مرتبطا بفكره الدولة العثمانية التي تدخل في اطارها ما يمكن ادخاله من أطراف «الأمة» الاسلامية على اختلاف لغاتها، ومع ذلك فانه كان واضح التأكيد على دور العقل في النظر الى الأشياء وعلماني النظرة الى كثير من شؤون المجتمع وعلى الأخص ميدان التجارة أو ميدان النشاط الاقتصادي بأعم. وإذا كان هناك مفكر يقول بالعقل وحده وبالعلمانية الكاملة وبالقومية أساسا سياسيا وحييدا فانه أديب اسحق من غير أدنى شك، وهو أول مفكر علماني بالمعنى الدقيق وأحد رواد الفكرة القومية الأوائل جدا كما سبق وأشرنا. ويقف الافغاني كعادته متفردا يجمع بين غرائب: فهو ليس قومي النزعة بل اسلاميها، ومع ذلك تجد عنده حثا للمصريين على التنبيه الى قوميتهم، وهو قد اشتهر بتأكيد على أن الدين ينبغي أن يظل، بعد تطهيره مما علق به

واعادة تفسيره، مركز الحياة الاجتماعية، ومع ذلك له مواقف أقرب الى العلمانية، ومنها مثلاً اشتراكه في تجمع لا ديني مثل الماسونية. أخيراً فإنه كان يضع الوحي فوق العقل، ومن هنا فهو ديني النزعة في ميدان الفكر، ومن الخطأ أن يقال انه عقلي، لأنه فرق بين استخدام العقل في اطار الدين بحيث يكون خادماً للعقائد، وهو موقفه، وبين القول بالعقل أساساً للفكر يقف مستقلاً عن الدين وقد يقف وحده كما هو الحال عند المفكرين الرافضين للدين.

ونشير سريعاً الى أنه يواكب الانتقال من الاتجاه الديني الى الاتجاه العقلي والعلماني والقومي، انتقال آخر من سيادة ما يمكن تسميته «بالنظرة الأخلاقية» الى الأشياء والأفكار الى اتساع وانتشار ما يمكن تسميته «بالنظرة العلمية». ولن نستطيع بطبيعة الحال التفصيل في هذا هنا.

ويتميز عصر «فجر النهضة» الذي نتناوله بموقف تنضوي تحته اتجاهات فرعية كثيرة، وهو الموقف الذي يمكن تسميته «بتغير النظرة الى التاريخ». فقد انفك حزام النظرة التاريخية التقليدية، وكانت في قسم كبير منها أسطورية بالمعنى الحرفي، وكانت في قسمها الأغلب غير نقدية، وكانت العلة المباشرة في هذا الانفكاك هي انكسار حزام العزلة من حول البلدان الإسلامية. فتغيرت، أو أخذت، في التغير، النظرة الى ماضي تلك البلدان، ليس في قسمه الإسلامي فقط بل وفيما قبله، بل ان اكتشاف هذا الماقبل هو حدث جوهري ولا يزال مطلوباً تعميقه اليوم، لأن قوى الجمود تبدو وكأنها تريد أن تجعل من تاريخ الغزوات العربية البداية الحقة لتاريخ كل البلاد التي دانت للإسلام، بل أن اعادة اكتشاف تاريخ شبه الجزيرة العربية ذاتها في مرحلة ما قبل الإسلام لأمر ذو أهمية. وتغيرت النظرة كذلك الى

تاريخ البلاد الأجنبية، ولم يقتصر الاهتمام على التاريخ البعيد بل أخذ يتجه الى تاريخهم القريب وكما يكتب يوما بيوم، وهذا هو الاهتمام بتيارات السياسة الدولية ومتابعة شئونها.

واذا ما نحن ألقينا نظرة على الأربعة الذين نتحدث عنهم لوجدناهم جميعا يهتمون بأحداث التاريخ و يبذلون جهودا متفاوتة فى إعادة النظر اليه، وان يكن ذلك من حيث هو أحداث وليس من حيث فكرة التاريخ ذاتها. وبرز الأربعة فى هذا الميدان هو رفاعه الطهطاوى الذي ترجم وأشرف على ترجمة كتب تاريخية كثيرة، ولكنه كذلك أول من ألف فى التاريخ الاسلامى على الطريقة الحديثة بكتابه «نهاية الایجاز فى سيرة ساكن الحجاز»، وأول من أعاد النظر الى تاريخ مصر القديم وكشف أمام أعين أهل العصر امتدادات مصر الموعلة فى القدم، وذلك فى كتابه «أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر وتوثيق اسماعيل»، أما خير الدين التونسي فان كتابه ذاته، «أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك»، ما هو الا كتاب فى التاريخ، وان يكن التاريخ القريب والتاريخ المفيد لرجل السياسة. وعلى الرغم من أن أديب اسحق لم يكتب كتبا مطولة الا أن مقالاته تشيع فيها المعارف التاريخية وبعضها مكرس للتعريف التاريخى، وقد أشرنا الى ذلك فى مكانه. وفيما يخص الأفغانى فانه فضله الأول فى هذا المجال يقوم فى ضربه لسلسلة الوسائط المتتالية التى حالت بين المسلم وادراك عصر الاسلام الأول.

ومع هذا الموقف ظهرت اتجاهات فرعية بعضها ذو أهمية عظمى. وأبرزها شيثان أو ثلاثة. الأول ما يمكن تسميته «بإعادة تقييم العالم»، والثانى الوقوع فى مخالف نظر لانزال نعاني منها ولا يدري أحد مدى

خطئها، وهي القول «بعالمية الحضارة»، والثالث البدء فى توسيع النظرة الى احداث التاريخ، التي لا تصبح أفعال الملوك وحسب، وما يرتبط بذلك من ربط السياسة بالاجتماع والاقتصاد. ومن الملاحظ أن النظرة التطورية أخذت، تكتسب قوة وأهمية فى الفترة التي نختص بها ونالت انتشارا واسعا بعد نقل نظرية التطور ووصول اخبارها، ومن المفهوم أن النظرة الدينية المتسقة لا تتوافق مع القول بالتطور. هذا وقد سبق أن أشرنا فى خلال كل دراستنا الى سيادة مفهوم التغير ومفهوم التغير، وهما مرتبطان على نحو ما باختلاف النظرة التاريخية.

والموقف الكبير الثالث الذي تميزت به فترتنا، بعد الموقف العقلى والعلمانى والقومى ثم موقف تغير النظرة الى التاريخ، هو موقف تغير النظرة الى الانسان. ومرة أخرى نجد الظاهرة الرئيسية التي تتمثل فى انكسار القيود: قيود على الفهم، فيظهر مفهوم حق الاجتهاد، وقيود على السلوك، فتظهر أنواع الحريات كما رأينا وعلى الأخص الحريات الشخصية، وعلى رأسها حرية الرأي وحرية العقيدة الدينية، وقيود سياسية، فيأخذ الشخص يتحول من «رعية» و «محكوم» الى «انسان» و «مواطن»، ويؤكد بغير استثناء على حقه الثابت فى توجيه الحكم. ولا شك أن هناك اتجاهها ظهر خلال الفترة التي نهتم بها ويدل على تحول تدريجى الى الاهتمام بمفهوم «الفردية»، ولكن العوائق التي كانت موضوعا كانت قوية الى درجة لم تسمح له لا بالانتشار السريع ولا بالانتشار العريض، وهذه القوى العائقة بعضها خارجى، فى المجتمع، وبعضها داخلى، فى ذات الفرد، وهى لا تزال عاملة الى اليوم فى منطقتنا. ومن دلائل الانتشار التدريجى لمفهوم الفردية التأكيد على المساواة بين البشر، والاشارة الواضحة الى وجوب توفر حق

حرية العمل والنشاط وخاصة في ميدان النشاط الاقتصادي، والمطالبة المتصلة بالقوانين المكتوبة المقيدة لسلطة الحاكم أيا كان مستواه، واليا كان أو موظفا في مديرية.

وحول التأكيد على مفهوم الانسان الفرد تدور عدة مفاهيم توابع كان معظمها جديدا كل الجدة، ومن أهمها مفهوم التقدم والتمدن، ومفهوم السعادة ومفهوم التفاؤل. ولكن المجال الأكبر للاتجاه الانساني والفردى (ونقصد «بالانسانى») النظر الى الشخص من حيث هو ذات مستقلة فى الكون وليس من حيث هو ظاهرة عرضية تابعة تقع فى أسفل السلم الكونى، ونقصد «بالفردى») التأكيد على الفرد فى مقابل أو على الأقل الى جانب الجماعة) هو ميدان العلاقة بين السلطة والشخص، وهنا نلاحظ، الى جانب القول بالحقوق الطبيعية أى العقلية للبشر، وجود اتجاهين أساسيين: التأكيد على لا دينية السلطة السياسية من جهة وعلى انسانية الحاكم ومساواته مع كل الآخرين من جهة أخرى. وقد سبق أن أشرنا الى تأكيد كل مؤلفينا على وجوب قيام كل شخص بمسئوليته عن نظام الحكم السياسى وعلى أهمية المبادرة الايجابية فى ذلك الميدان، وقد أراد لها خير الدين التونسي تأسيسا قانونيا، وقدمها أديب اسحق واجبا عقليا، وعلى حين أن الأفغانى دعا اليها فى حماس الخطابة فان رفاعة رأى ضرورة البدء فيها من البداية، من نظم الحكم المحلى.

ويبقى أن نسأل أخيرا سؤالا لا شك يرد على أذهان الكثيرين: ما هي مصادر مفكرينا هؤلاء التى اعتمدوا عليها فى تقديم تصوراتهم عن العدالة والحرية؟

ان النظرة الساذجة غير النقدية هى التى ستسارع بالقول أنهم أخذوا

أفكارهم عن الحرية عن الحضارة الغربية، وتلك عن العدالة من مصادر اسلامية وأخرى غربية. ولا جدال في أن قراءات كل من رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسي وأديب اسحق في كتب الحضارة الغربية كانت قراءات، واسعة بل وكانت قوية التأثير وخاصة عند الأخير. ولكن هل هناك بالفعل نقل ونقل حرفي؟ وهل ذهب هؤلاء الى أفكار الغربيين وعادوا يرددونها بذاتها؟ اننا نريد أن نقف من فكرة «المصادر الفكرية» موقفنا شديد التحفظ وخاصة حين لا نكون بازاء حالة نقل حرفي بالفعل، ونفضل عليها بكثير فكرة «التأثير الفكرى».

ذلك أن المصدر الحقيقى لتلك الأفكار لم يكن منابع الغرب ولم يكن مصادر اسلامية على السواء، لأن هذه وتلك كانت قائمة فى وقت ما ولم يلتفت أحد اليها ليقدم أفكارا كتلك التي عرضنا لها، انما المصدر الحق هو مطالب الواقع الانسانى فى ابعاده المختلفة. وحين ظهر واقع انسانى معين ظهرت الحاجة الى افكار جديدة، وتقدم من توفر لديه حس حاد بهذه الحاجة، من مفكرين وسياسيين، ليلبي مطالب هذه الحاجة، واعتمد على الغرب حيناً وعلى مصادر تقليدية اسلامية حيناً وعلى تأمله الشخصى حيناً ثالثاً وكل الأحيان. وهذا الواقع الجديد بدأ يبرز حين تهتكت صور السلطات التقليدية من حرية وسياسية واجتماعية وعلمية، وقد بدأ هذا التهتك مع الحملة الفرنسية على مصر. وقد أحس أكبر العقول فى السنوات التي تلتها مباشرة بالحاجة الى تغيير الأطر التي تنظم حياة المجتمعات التي كانت داخلة فى دائرة «بلاد الاسلام» فى ذلك الوقت، وأبكر الأمثلة على ذلك محمد على فى ميدان السياسة والشيخ حسن العطار شيخ الجامع الأزهر فى ميدان الفكر، ونعلم أنه أعلن ضرورة تجديد المعارف فى بلادنا بعد

اتصاله الوثيق بعلماء الحملة الفرنسية.

وهكذا فان المصدر الحق انما هو الحاجة الى بنية فكرية جديدة، وهذه الحاجة هي التي وجهت الفكر الى الغرب نموذجاً أو الى التقاليد الاسلامية عضداً، ولولا هذه الحاجة لبقى الفكر على ما هو عليه. وليس أدل على أن الغرب لم يكن «مصدراً» مباشراً لأفكار الحرية عند رفاة وخير الدين على الخصوص، من الجهد الواضح الذي بذلاه كما لاحظنا من اجل تقديم المقابل الاسلامي دوماً، ومن اجل وضع الحدود واعادة التفسير لأشياء غربية واسلامية على السواء. وعليه، فان الاشارة الى اهتمام مؤلفينا بسوابق التراث الاسلامي أمر صحيح، وصحيح كذلك الاشارة الى أهمية الحملة الفرنسية وما حملته من نموذج، والى دور البعثات التي أرسلتها مصر ومن بعدها الدولة العثمانية الى أوروبا، والى الاختلاط بالاجانب على نحو متزايد، والى نتائج التعليم المدني غير الديني، كل هذا صحيح، ولكنه لن يعد دليلاً على وجود «مصدر» غربي أو اسلامي، بل دليلاً على «تأثير» من هذا الجانب أو ذاك وحسب. بل اننا لنذهب بعيداً في هذه الطريق ونقول ان التقاليد الاسلامية لم تكن هي مصدر أفكار العدالة والحرية عند الأفغانى، وهو الذي يبدو اسلامياً فيما قدمه بشأنها. ذلك أن هذه التقاليد كانت موجودة ومقيدة في الكتب، وانما الافغانى هو الذي قام بفك اسارها وأعاد التنبيه عليها، وكفى مثلاً على ذلك تأكيد على حق الاجتهاد. فإذا كان مصدره اذن؟ هو الواقع الحى، وآزره ودفعه في هذا السبيل عامل شخصي لا سبيل الى انكاره: وهو حمية عنده وحماس فائق. والحق أن العنصر الشخصى ظاهر أيضاً عند كل من رفاة الطهطاوى وخير الدين التونسي وأديب اسحق، فكلهم أفراد ممتازون فاقوا غالبية أهل عصرهم وتوفر

لديهم احساس بالرسالة حاد.

حقا قد تختلف دوافع كل منهم، وقد تختلف درجة اتساق أفكارهم، وقد تختلف جسارة كل منهم عن جسارة الآخر، وقد تتفاوت درجة احساسهم بالصعاب وطرائقهم فى التغلب عليها، وقد تختلف درجة أهمية كل من فكرتى العدالة والحرية فى اطار اهتمامات كل منهم، وقد تختلف أخيرا درجة أصالة كل منهم فيما جاء به، ومع ذلك فانهم جميعاً قد عبروا عن نفس الواقع، لكن بطرائق شتى، واقترحوا البدائل المختلفة ولكنها بدائل قدموها لأهل عصر واحد، ولا تزال فى جوهرها، كما نرى من واقع الحال، البدائل التي لا تزال تقدم حتى اليوم الى أهل هذا العصر، عن حق أو عن غير حق.

المصادر والقراءات المختارة

١

مصادر الدراسة

أولا، رفاة الطهطاوى:

«تخليص الابريز فى تلخيص باريز» الطبعة الأولى، القاهرة، ١٨٣٤، والثانية ١٨٤٩، ومراجعتنا تشير الى هذه الطبعة الاخيرة، وهى التى تستخدم ترقيمها أيضا نشرة مهرجان رفاة الطهطاوى (القاهرة ١٩٥٨) لهذا الكتاب، وقام بها مهدى علام وأحمد أحمد بدوى وأنور لوقا، وهى تضم مقدمة جيدة بها ملاحظات نافذة، وكذلك نشرة الدكتور محمود فهمى حجازى له، «أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، وهى نموذج رائع للنشر العلمى كما ينبغى أن يكون، وتحتوى على مقدمة شاملة جيدة وتعليقات بارعة وجد مفيدة.

* مناهج الأبواب المصرية الى مباهج الآداب العصرية»،
القاهرة ١٨٦٩.

* المرشد الأمين للبنات والبنين»، القاهرة، ١٨٧٢.

ثانيا، خير الدين التونسى:

«أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك»، تونس، ١٨٦٧. وقد

ترجمت مقدمة الكتاب الى الفرنسية وظهرت في باريس سنة ١٨٦٨ ، كما أعيد طبع المقدمة في الأستانة بالعربية سنة ١٨٧٦ ، وقد نشرت. هذه المقدمة نشرا علميا في تونس أخيرا، وقام بها المنصف الشنوفى، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢، وقد أصدرت. هذه الدار كذلك رسائل لخير الدين ومذكرات. كان قد كتبها بالفرنسية، ورسالة بالفرنسية عنه تناولته من حيث هو ادارى ورجل سياسة، (وسنشير اليها بعد قليل فى القسم الفرنجى من القراءات المختارة).

ثالثا، أديب اسحق:

* «الدرر»، وقد قام على اصدار الطبعة الرابعة من مقالات أديب وخطبه التي يحويها هذا الكتاب أخوه عونى اسحق (بيروت، ١٩٠٩).

رابعا، جمال الدين الأفغانى:

* «الرد على الدهريين»، وهي رسالة كان قد كتبها بالفارسية بعد نفيه من مصر وذهابه الى الهند عام ١٨٧٩ للرد على القائلين «بالطبيعة» فيها، وقد «نقلها» الشيخ محمد عبده الى العربية من الفارسية بوساطة تابع الافغانى «عارف أبو تراب» (القاهرة ١٩٠٣) وسيكون من الطريف المفيد مقارنة هذه «الترجمة» بالترجمة عن الفارسية التي نشرتها

N.R. Keddie فى كتابها الاول (١٩٦٨).

* «العروة الوثقى»، وهي المجلة التي نشرها مع محمد عبده فى باريس سنة ١٨٨٤ (بيروت، ١٩١٠، فى مجلدان).

«خاطرات جمال الدين الافغانى»، جمع محمد باشا المخزومى،

بيروت، ١٩٣١.

قراءات، مختارة

سنذكر هنا بعض الكتب المنتخبة التي يمكن أن صعدنا اعداد قائمة
شاملة:

أولاً، باللغة العربية:

- ١- إبراهيم عبده، «أعلام الصحافة العربية» القاهرة، ١٩٤٨، و«تطور
الصحافة المصرية» القاهرة، ١٩٥١.
- ٢- أحمد أحمد بدوي، «رفاعة رافع الطهطاوى»، القاهرة، الطبعة الثانية
فى ١٩٥٩.
- ٣- أحمد أمين، زعماء الاصلاح فى العصر الحديث، القاهرة، الطبعة
الثالثة، ١٩٧١.
- ٤- أحمد عزت، عبد الكريم، «تاريخ التعليم فى عصر محمد على»،
القاهرة، ١٩٣٨. «وتاريخ التعليم فى مصر» (عصور عباس وسعيد
واسماعيل)، أربعة أجزاء، القاهرة، ١٩٤٨.
- ٥- جاك تاجر، «حركة الترجمة فى مصر خلال القرن التاسع عشر»،
القاهرة ١٩٤٥.

٦- جرجى زيدان، «تراجم مشاهير الشرق»، مجلدان، القاهرة، ١٩١٠ - ١٩١١.

٧- جمال الدين الشيال، «تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد على»، القاهرة، ١٩٥٢. «والحركات، الاصلاحية ومراكز الثقافة فى الشرق الاسلامى الحديث»، الجزء الثانى، مصر والشام، القاهرة، ١٩٥٨.

«ورفاعه رافع الطهطاوى»، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٠.

٨- حسين فوزى النجار، «ورفاعه الطهطاوى»، القاهرة، بدون تاريخ، (حوالى ١٩٦٦).

٩- حسين مؤنس، «الشرق الاسلامى فى العصر الحديث»، القاهرة، ١٩٣٨.

١٠- ساطع الحصرى، «البلاد العربيه والدولة العثمانية»، بيروت، ١٩٦٠.

١١- صالح مجدى، «حلية الزمان بمناقب خادم الوطن» تحقيق ونشر الدكتور جمال الدين الشيال، القاهرة، ١٩٥٨ (تاريخ حياة رفاعه الطهطاوى بقلم واحد من اقرب تلاميذه).

١٢- صبحى وحيد، «فى اصول المسألة المصرية»، القاهرة، ١٩٥٠.

١٣- عبد الرحمن الرافعى، «عصر اسماعيل»، جزءان، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٤٨. و «عصر محمد على»، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥١.

١٤- عبد اللطيف حمزة، «أدب المقالة الصحفية فى مصر»، الجزء الاول والثانى، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٥.

١٥- علي الحديدى، «عبد الله النديم»، القاهرة، ١٩٦٢.

١٦- عمر الدسوقى، «فى الادب الحديث»، جزءان، القاهرة، ١٩٥١.

١٧- فيليب دى طرازى، «تاريخ الصحافة العربية»، أربع مجلدات، بيروت، ١٩١٣ - ١٩٣٣.

١٨- لويس عوض، «المؤثرات الاجنبية فى الادب العربى الحديث»، معهد الدراسات العربية بالقاهرة، جزءان، ثم نشرت تحت اسم «تاريخ الفكر المصرى الحديث» فى جزئين فى «كتاب الهلال»، القاهرة، مع بعض الزيارات، ١٩٦٩.

١٩- لويس شيخو «الآداب العربية فى القرن التاسع عشر»، جزءان، بيروت، ١٩٠٨ - ١٩١٠.

٢٠- محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربى، القاهرة، ١٩٧٧.

٢١ — محمد رشيد رضا، «تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده»، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٣١.

٢٢ — محمد سلام مدكور، «جمال الدين الافغانى»، القاهرة، ١٩٣٩.

٢٣ — محمد عبد الغنى حسنة، «حسن العطار»، القاهرة، ١٩٦٨.

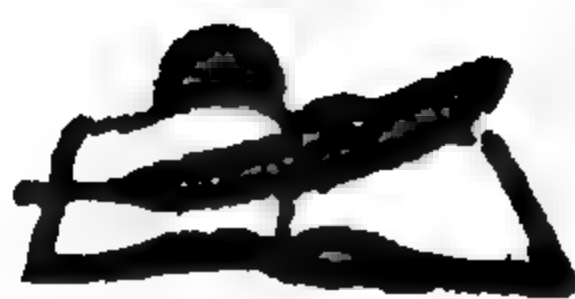
٢٤ — محمد أبوريه، «جمال الدين الأفغانى» القاهرة، الطبعة، ١٩٧١.

٢٥ — مهرجان رفاعه رافع الطهطاوى، القاهرة، ١٩٦٠.

ثانيا : بلغات غير عربية

1. Abdel-Malek, Anwar, *Idéologie et Renaissance national*, Paris, 1968.
2. Adams, c.c. *Islam and Modernism in Egypt*, London, 1933.
3. Ahmed, J.M., *The Intellectual Origin of Egyptian Nationalism*, London, 1960.
4. Gibb, H.A.A., *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947.
5., and Bowen, H., *Islamic Society and the West*, 2 Vol., London, 1957.
6. Heyworth - Dume J., *Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, London, 1938.
7. Hourani, A., *Arabic Thought in the Liberal Age*, 1879 1939, London, 1967.
8. Keddie, N.R., *An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Ad-din "Al-Afghani"*, Berkeley, 1968.
9. Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani", *A political Biography*, Berkeley, 1968.
10. Kedourie, E., *Afgani and 'Adduh*, London, 1966.

11. Mzali, M.-S., et Pignor, J., Kheredine, Homme d'Etat. Memoires, Tunis, 1971.
12. Pakadaman, H., Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani, Paris, 1969.
13. Safran, N., Egypt in Search of Political Community, Cambridge, Mass., 1961.
14. Sharabi, H., Arab Intellectuals and the West. The Formative Years, 1875-1914, Baltimore, 1970.
15. Smiday M., Khereddin. Ministre Reformateur, 1970.



المحتوى

ص

٥	تنويه
٧	مقتطفات
٩	مقدمة

الباب الأول العدالة والحرية عند رفاعة رافع الطهطاوى

٢٣	١- تقديم
٣٦	٢- الحرية فى تلخيص الابريز
٦٠	٣- الحرية فى المرشد الأمين
٨٧	٤- العدالة
١٠٥	٥- الملاحق

الباب الثانى العدالة والحرية عند خير الدين التونسى

١١٥	١- تقديم
١٢١	٢- المشكلة السياسية
١٣٤	٣- العدل
١٣٨	٤- الحرية

الباب الثالث العدالة والحرية عند أديب اسحق

١٥٧	١- تقديم
١٦٥	٢- الحرية
١٨٩	٣- في العدالة والحقوق والثورة
٢١١	٤- خاتمة
٢١٣	٥- الملاحق

الباب الرابع العدالة والحرية عند جمال الدين الافغانى

٢٣١	١- تقديم
٢٣٦	٢- الحرية
٢٥٨	٣- العدالة
٢٧٧	٤- ملاحق

فصل أخير

● العدالة والحرية:

٢٩٧	الفكرة والمفكر والواقع
		● المصادر والقراءات المختارة
٣٣٥	— المصادر
٣٣٧	— القراءات

صدر في هذه السلسلة

- ١ - الحضارة تأليف : د . حسين مؤنس
- ٢ - اتجاهات الشعر العربي المعاصر تأليف د . احسان عباس
- ٣ - التفكير العلمي تأليف : د . قواد زكريا
- ٤ - الولايات المتحدة والمشرق العربي تأليف : د . أحمد عبدالرحيم مصطفى
- ٥ - العلم ومشكلات الانسان المعاصر تأليف : زهير الكرمي
- ٦ - الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها تأليف : د . عزت حجازي
- ٧ - الاخلاف والتكتلات في السياسة العالمية تأليف : د . محمد عزيز شكري
- ٨ - تراث الاسلام - ١ ترجمة : د . زهير السهوري
- ٩ - اضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة تأليف : د . نايف خرما
- ١٠ - جحا العربي تأليف : محمد رجب النجار .
- ١١ - تراث الاسلام - ٢ ترجمة : د . حسين مؤنس
- ١٢ - تراث الاسلام - ٣ احسان صدقي العماد
- ١٣ - الملاحاة وعلوم اليحار عند العرب ترجمة : حسين مؤنس
- ١٤ - جمالية الفن العربي احسان صدقي العماد
- ١٥ - الانسان الحائرين العلم والخرافة تأليف : د . أنور عبدالعليم
- تأليف : د . عفيف بهنسي
- تأليف : د . عبدالمحسن صالح

تأليف : د . محمود عبدالفضيل

اعداد : رؤوف وصفي

ترجمة : د . علي محمود

تأليف : سعد أردش

ترجمة : حسن سعيد الكرمي

تأليف : د . محمد الفرا

تأليف : رشيد الحمد

محمد سعيد صباريني

تأليف : د . عبدالسلام الترماني

تأليف : د . حسن احمد عيسى

تأليف : د . علي الراعي

تأليف : د . عواطف عبدالرحمن

تأليف : د . عبدالستار ابراهيم

ترجمة : شوقي جلال

تأليف : د . محمد عمارة

تأليف : د . عزت قرني

١٦ - النفط والمشكلات المعاصرة

للتنمية العربية

١٧ - الكون والثقوب السوداء

١٨ - الكوميديا والتراجيديا

١٩ - المخرج في المسرح المعاصر

٢٠ - التفكير المستقيم والتفكير الأعوج

٢١ - مشكلة انتاج الغذاء في الوطن العربي

٢٢ - البيئة ومشكلاتها

٢٣ - الرق

٢٤ - الابداع في الفن والعلم

٢٥ - المسرح في الوطن العربي

٢٦ - مصر وفلسطين

٢٧ - العلاج النفسي الحديث

٢٨ - افريقيا في عصر

التحول الاجتماعي

٢٩ - العرب والتحدى

٣٠ - العدالة والحرية في

فجر النهضة العربية الحديثة

المؤلف في سطور

د. عزت قرني

- ولد في الجيزة عام ١٩٤٠.
- تخرج في كلية الآداب، جامعة القاهرة، عام ١٩٦٠، وحصل على درجة دكتوراه الدولة من السربون عام ١٩٧٢.
- حصل على جائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة لعام ١٩٧٥، بمصر.
- من كتبه المنشورة؛ «فيدون» و «محاكمة سقراط» (ترجمات عن اليونانية لمحاورات افلاطون مع مقدمات وتعليقات)، الحكمة الافلاطونية، وترجمة عن الالمانية لكتاب في «المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية» ودراسات أخرى بالفرنسية والعربية.
- يعمل حاليا مدرسا للفلسفة بجامعة عين شمس.



الموشحات الأندلسية

تأليف

د. محمد زكريا عيسى

الكويت	٢٥٠	قطر	٢٥	لبيبا	٢٥	قرشا	عمان	٤	ريال
المسعودية	٥	ريال	٥	المغرب	٥	دراهم	اليمن الجنوبية	١٠٠	قطر
العراق	٢٠٠	قطر	٥٠٠	تونس	٥٠٠	دينار	اليمن الشمالية	٥٠٠	ريال
الأردن	٢٥٠	قطر	٥	الجزائر	٥	دينار	البحرين	١٠٠	قطر
سوريا	٢	ليرات	٢٥٠	مصر	٢٥٠	مليبا	قطر	٥	ريال
لبنان	٥٠٠	ليرة	٢٥٠	السودان	٢٥٠	مليبا	الإمارات العربية	٥	درهم

الاشتراكات : يكتب بشتاتها الى المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ،

ص.ب ٢٢٩٩٦ - الكويت

مطابع العطية - الكويت

٢٥٠
فلساً